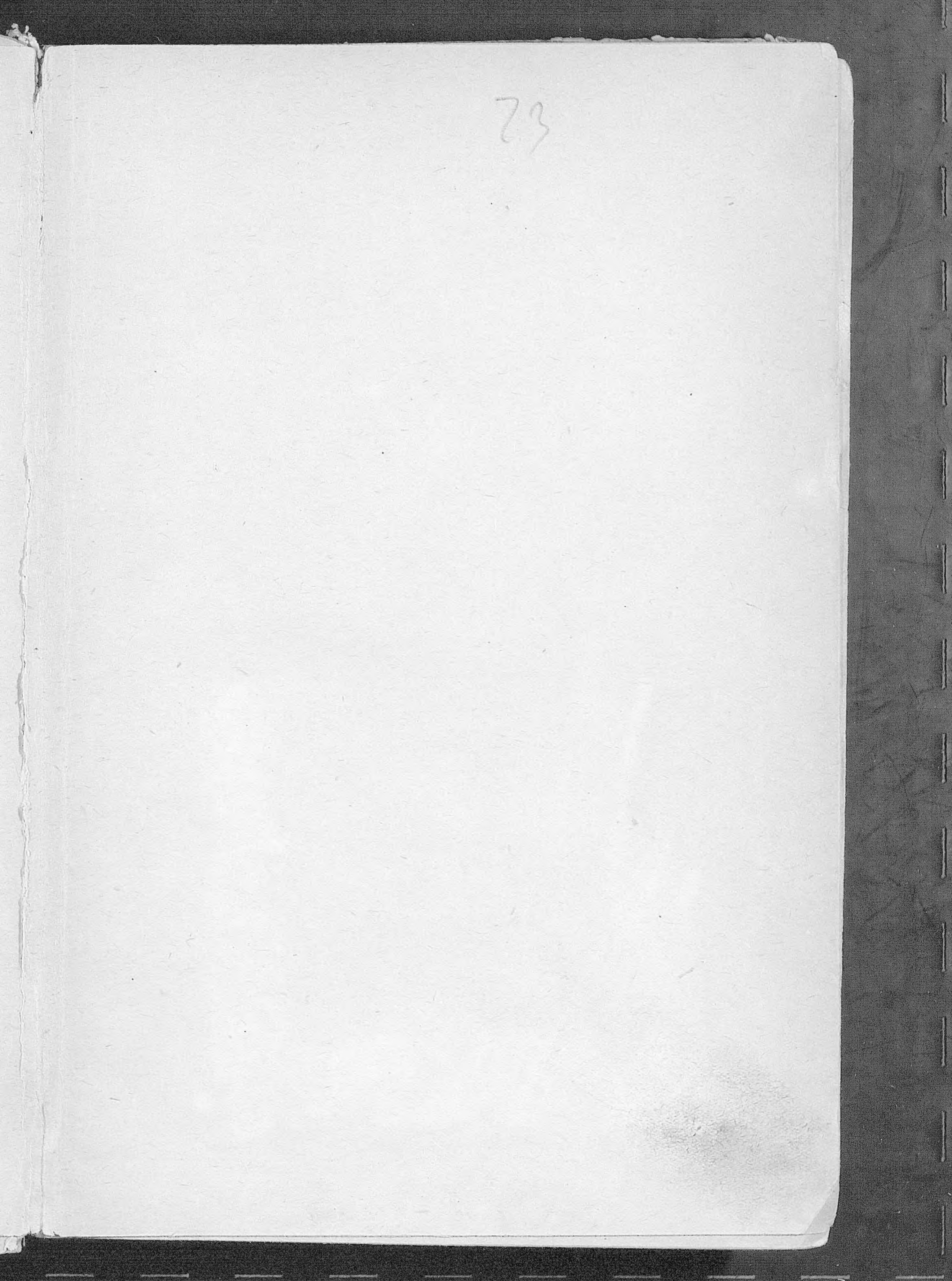
АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Д. К. ЗЕЛЕНИН

КУЛЬТ ОНГОНОВ В СИБИРИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА—ЛЕНИНГРАД


73

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ТРУДЫ ИНСТИТУТА АНТРОПОЛОГИИ, АРХЕОЛОГИИ и ЭТНОГРАФИИ, XIV
Этнографическая серия, вып. 3.

Д. К. ЗЕЛЕНИН

КУЛЬТ ОНГОНОВ В СИБИРИ

ПЕРЕЖИТКИ ТОТЕМИЗМА В ИДЕОЛОГИИ СИБИРСКИХ НАРОДОВ

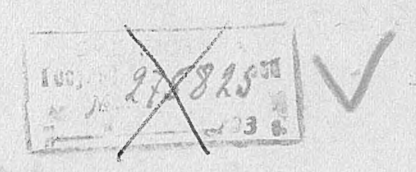
84 РИСУНКА В ТЕКСТЕ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА . 1936 . ЛЕНИНГРАД

Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР

Сентябрь 1936 г. Непременный секретарь академик *Н. Горбунов*

Редактор издания академик И. И. Мещанинов



Технический редактор О. Г. Давидович. — Ученый корректор С. М. Данини

Сдано в набор 3 марта 1936 г. Подписано к печати 29 сентября 1936 г.

Формат бум. 72×110 см. — $27^3/_8$ печ. л. — 50235 зн. в л. — 35.48 уч.-авт. л.—436 стр.
Тираж 1700+150. Ленгорлит 12966. АНИ № 1232. — Заказ № 606.

Типография „Коминтерн“ и школа ФЗУ им. КИМ'а, Ленинград, Красная ул., № 1.

ОТ РЕДАКЦИИ

Выпускаемый Институтом труд члена-корреспондента Академии Наук СССР проф. Д. К. Зеленина о культе онгонов в Сибири представляет для специалиста значительный интерес, поскольку в нем привлечен большой и мало изученный материал религиозных верований народов Сибири. Этот труд является плодом многолетней работы автора. Явления культа онгонов, систематически собранные Д. К. Зелениным, дают материал для истории развития анимистических представлений и роли фетишизма в первобытной религии.

Этот материал, собранный проф. Зелениным по культу онгонов, представляет интерес в свете замечаний Маркса о фетишизме в первобытной религии. «Распаленная вожделением фантазия возбуждает у фетишиста ложное представление, будто «бесчувственная вещь» может изменить свои естественные свойства с тем, чтобы удовлетворить его прихоть».[1]

Маркс вспоминает об одаренных собственной волей и собственной душой фетишах в подготовительных работах к «Капиталу».[2] Говоря о первобытности религии, Энгельс в 1882 г. употребляет этот же термин.[3] Большое значение этого культа «бесчувственных вещей» в развитии анимистических представлений и выявляется в культе онгонов.

Следует также отметить, что собранный Д. К. Зелениным материал иллюстрирует мысль Энгельса о возникновении и развитии представлений о святости в первобытной религии. «Любопытно, — пишет Энгельс, — как у так называемых первобытных народов возникает представление о *святости*. Священно первоначально то, что мы переняли из животного мира — *животный элемент*; наоборот, «человеческие законы» такая же, как и в Евангелии, мерзкая вещь в сравнении с божественным законом».[4] В звериных обрядах, в культе зверей Энгельс вскрывает возникновение представлений о святости. Он выявляет реакционную роль этих возникающих представлений о священном, которые самым своим существованием в сознании первобытного человека должны внушить мысль о «мерзости» человеческих законов, воспитать дух рабства, характерный для всякой религии.

---

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, собр. соч., Гиз, М.—Л., 1928, т. I, стр. 194.

2 Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, Партиздат, М., 1933, т. II (VII), М., 1933, стр. 59.

3 Ф. Энгельс. Б. Бауэр и раннее христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс, собр. соч., Партиздат, М., 1935, т. XV, стр. 602.

4 Ф. Энгельс. Письмо к Марксу от 8. XII. 1882 г. К. Маркс и Ф. Энгельс, собр. соч., Соцэкгиз, М.—Л., 1931, т. XXIV, стр. 598.

Однако, редакция считает необходимым отметить, что приводимый автором богатый материал недостаточно проработан под углом зрения высказываний классиков марксизма-ленинизма по данному вопросу, в связи с чем и концепция, с которой автор подходит к изучению привлекаемого им материала, не всегда основана на марксистском объяснении явлений.

Так, например, при объяснении развития религиозных верований автор преувеличивает значение борьбы первобытного человека с болезнями. Материальную базу идеи о вселении духов он склонен видеть в беременности женщин. Тем самым автор недостаточно выявил действительный корень первобытной религии — бессилие общественного человека в борьбе с природой. Таким образом в работе встречаются рационалистические объяснения без подлинного диалектико-материалистического подхода к пониманию первобытных религиозных представлений.

Концепция тотемизма, выдвигаемая Д. К. Зелениным, в некоторых чертах сближается с теорией буржуазного этнографа Ф. Джевонса (перенесение социальной организации людей на животных, как основа тотемизма), с другой стороны, содержит попытку толковать тотем как дух болезни, снова преувеличивая значение болезни в истории религиозных представлений.

Таким образом, некоторые положения автора в части объяснения явлений представляются неприемлемыми, некоторые же, как признает и сам автор в своем предисловии, спорными и дискуссионными.

Несмотря на указанные недостатки, Институт антропологии, археологии и этнографии выпускает в свет эту работу, ввиду отмеченного выше большого значения собранного в ней фактического материала для изучения истории первобытной религии народов Сибири.

§ 1. ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая работа имеет своей задачей выявить пережитки тотемизма, давно исчезнувшего у разноплеменного населения Сибири. Для достижения этой цели автор избрал такой путь: автор анализирует тот культ, который предшествовал господствовавшему в Сибири XIX в. шаманству. Это — культ онгонов или, выражаясь устаревшим термином, идолопоклонство. При ближайшем рассмотрении, в культе онгонов находим ряд существенных черт, явно сохранившихся от прежнего тотемизма. И культ сибирских онгонов нужно признать прямым преемником и наследником сибирского тотемизма. Таким путем обеспечивается систематическое разрешение всей проблемы об идеологии сибирского тотемизма в ее целом. Таким путем выявляются также и отличительные признаки сибирского тотемизма. Известно, что тотемизм вообще не представлял собою полного единства во всем мире, а имеет в разных странах некоторое разнообразие в деталях.

Этот подход автора оправдывает появление его труда после недавних работ на ту же тему А. М. Золотарева и А. Н. Максимова.

Мы подробно описываем и анализируем культ онгонов, как он зафиксирован у разных народов Сибири путешественниками и этнографами на протяжении двух последних столетий. Начинаем мы, естественно, с зооморфных онгонов, подробно выясняя их функции и тесную связь с предшествующим им по времени культом тотемов. Помимо медицинской функции — лечения тех болезней, самое появление которых приписывается этим же онгонам, духи-онгоны имеют некоторое отношение к охоте и скотоводству, причем у охотников преобладают зооморфные онгоны, а у скотоводов — уже антропоморфные. Медицинская функция онгонов частично перешла потом на вотивные приношения, которым мы посвящаем особую главу (VI), где выясняем прежде всего связь вотивов с онгонами. Медицинской функции тотемов исследователи не уделяли должного внимания, и это обстоятельство побуждает нас подробнее остановиться на данном вопросе (§ 12, 13, и 30) поскольку онгоны унаследовали свою медицинскую функцию от своих предшественников — тотемов. Эту медицинскую функцию тотемов мы выясняем почти исключительно на сибирском материале, не приводя параллелей из стран классического тотемизма — Австралии и Америки. Здесь лишь напомним, что о медицинской функции тотемов в этих странах Дж. Фрэзер говорит на первых же страницах своего четырехтомного труда о тотемизме и экзогамии.[1] Всем известный факт,

---

[1] J. G. Frazer. Totemism and Exogamy, I. London, 1910, p. 22.

когда в Сенегамбии для лечения укусов змеи всегда приглашают представителей тотемного клана данной породы змей, к которой принадлежит укусившая змея, — вполне согласуется с нашей концепцией, соответствуя прежнему якутскому обычаю, по которому лечить приписываемую духу-хозяину орла болезнь могли лишь якуты из рода орла.

Для выяснения перехода от зооморфных онгонов к антропоморфным, мы принуждены подробно остановиться на пережиточном обычае так наз. «добровольной смерти» дряхлых стариков и больных, который в XIX в. хорошо сохранялся у чукчей и коряков (§ 36; ср. нашу специальную статью об этом обычае в сборнике имени В. Г. Богораза). Этот обычай мы истолковываем, как применение на практике (и притом на практике очень жестокой) представлений о вселении духа болезни, того самого вселения, которое мы считаем стержневым моментом всех примитивных религий в Сибири. Разрешение с точки зрения нашей гипотезы этого загадочного вопроса об убийстве стариков и больных может и должно служить пробным камнем для проверки всей нашей концепции — как о крупном значении народной медицины в практике и в истории примитивной религии, так и о возникновении представлений о тотемах-предках.

В скотоводческом культе онгонов (гл. V) мы находим уже расщепление культа на две параллельные струи: рядом с традиционным культом антропоморфных онгонов мы встречаемся с культом посвященных демонам домашних животных, так наз. изыхов. Поскольку здесь бросается в глаза внешнее сходство с тотемизмом (изыхами, как и тотемами, служат только живые животные), — постольку мы принуждены подробнее остановиться на истории изыхов, до сих пор не выясненной исследователями. Вывод наш тот, что изыхи во всех отношениях новее онгонов, и изыхи из числа диких животных явились как позднейшее подражание нормальным изыхам — домашним животным.

Последняя (VIII) глава нашей работы посвящена уже не сибирским, а европейским онгонам — очень известному в этнографической литературе йереху чуваш. Здесь опять-таки пробный камень для всей нашей концепции. О чувашском йерехе писали очень много, но вопрос не только не был выяснен, а даже сильно запутан. Сопоставление йереха с сибирскими онгонами и тотемами проливает яркий свет на этого загадочного чувашского демона, который восходит, по нашему выводу, к растительному тотему. Тожество имен: чувашское й е р е х (с так наз. ротацизмом) и сибирское, тюркское и з ы х, чувашское т ю р и и сибирское, тюркское т ӧ с — послужило лишним поводом к тому, чтобы нам в данном случае перешагнуть за географические рамки нашей темы, перейдя из Сибири на восток Европы.

Привлеченный автором весьма обильный фактический материал об онгонах никем еще не был прежде подвергнут объективному научному анализу. Не удивительно, что для объяснения этого материала потребовались новые рабочие гипотезы, которые и изложены автором в порядке их обсуждения. Очень большое значение в культе онгонов и в предшествовавшем ему тотемизме моментов «народной медицины», связанное с практическим целеустремлением примитивных религий вообще. Породившее первобытную религию бессилие людей в борьбе

с природой ярко сознавалось обществом также и во время болезней, эпидемий, и психологические предпосылки примитивной религии отразили в себе именно эту угнетенную, подавленную сознанием своего бессилья психологию людей. Идея «вселения» духов — стержневое понятие примитивной религиозной идеологии, материальною базою которого могла послужить беременность женщин и животных самок. Вредоносность всех первичных «духов», которые считались источником и причиною болезней и которые мыслились первоначально материальными — в виде неопределенных, таинственных животных. Позднейший переход в религиозной идеологии от зооморфных духов к антропоморфным в связи с тою же идеею о «вселении» духов в больных людей: «вселившийся» нематериальный уже зооморфный онгон оставался потом «в коже», в трупе умершего человека, и через это становился антропоморфным, ибо материальностью трупа преодолевалась духовность онгона. Привлечение родовым коллективом отдельных нервно-больных людей, после — шаманов, к восприятию и поглощению духов болезни из больных, чему предшествовал первобытный эмпирический способ лечения болезней через «высасывание» ими материального источника болезни. Тотемизм, как идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей, включая и «родовую» собственность животных на территорию и дичь, и заключение с этими «родами» (кланами) животных идеологических, тотемических союзов — на базе реальных союзов между отдельными экзогамными родовыми коллективами. Эти и некоторые другие гипотезы развиты автором впервые. Разумеется, не все они полностью подтвердятся при дальнейших исследованиях; многое потребует еще уточнения.

Но эти рабочие гипотезы проливают свет на сумму известных нам данных. Они все основаны на конкретных фактах и учитывают также динамику, развитие отношений людей к своим демонам, о чем так часто забывают историки религий. Первоначально это отношение людей к демонам совсем не было религиозным «преклонением» или «служением», а состояло в идеологическом соглашении-сделке родового коллектива с демонами на равных началах, часто сопровождаясь бичеванием демонов-онгонов со стороны их «почитателей».

Эти последние моменты и дают автору смелость выступить в печати со своим исследованием, которое по-новому освещает некоторые элементы примитивных религий.

Говоря о народах Сибири и СССР вообще, автор считает нужным повторить сказанное им в предисловии к его работе 1934 г. «Имущественные запреты»: «Говоря о поверьях этих народов, автор употребляет настоящее время (praesens) большею частью в тех случаях, когда он приводит буквальные слова своих источников, а также для стилистического соответствия этим цитатам. Автор считает нужным особо подчеркнуть здесь, что все решительно сообщения об этих поверьях относятся теперь всецело к прошлому, к отжившему уже быту народов СССР. Восемнадцать лет, протекших со дня Октябрьской революции, сделали свое великое дело: культурная революция, советское просвещение проникли в самые отдаленные, в самые захолустные и глухие углы Союза Советских Социалистических Республик, не исключая юкагиров и чукчей крайнего Севера, и везде разрушили старые суеверия и предрассудки».

I. ЗООМОРФНЫЕ МЕДИЦИНСКИЕ ОНГОНЫ

§ 2. СИБИРСКИЕ ОНГОНЫ

У самых различных народов Сибири были прежде широко распространены так наз. «идолы», «истуканы», «кумиры» или «болваны», изображающие животных и людей. Это были или грубые скульптурные изваяния из дерева, камня, кости, металла, травы, даже из земли (из «грязи») и снега; или чучела из шкур, перьев и шерсти, или куклы из тряпок, или, наконец, вырезанные из ткани, кожи, либо нарисованные на ткани или коже фигуры. Описания такого рода фигур имеются едва ли не в каждом этнографическом труде о Сибири путешественников и других авторов XIX в. Изображения их даны П. П. Шимкевичем для нанаев (гольдов), Леоп. Шренком для других манчжуро-тунгусских племен и для гиляков, М. Н. Хангаловым, Г. Н. Потаниным и Ц. Жамцарано для бурят, А. В. Анохиным и тем же Потаниным для ойротов. Имеются также они в путешествиях И. Г. Георги и С. П. Палласа.

Монголы и буряты называли такие фигуры словом онгон, которым мы и пользуемся, как техническим термином. Тюркские племена Сибири называли их тӧс, tös, нанаи — сеон или сывын (seon, sywyn), а также буркан; гиляки — кэгн; ульчи — зэва; кеты — лосэ;[1] томские татары — los; якуты — бап (бах, баф) танара;[2] ненцы — хаэ, хэге (hahe); манси (вогулы) — пупых, pupih; тувинцы (сойоты): ерень, ирень; башкиры — усюк; чуваши — йерех, тюри. Русские сибиряки называли их шайтан, говоря о духе, и лекан, говоря об изображении. Мы будем пользоваться двумя терминами: когда речь идет только о внешнем изображении, о деревянной или

---

[1] Лосэ — «идол, собственно, божество, а также и его изображение» (Передольский. По Енисею, стр. 56).

[2] Бап танара — идол, делаемый из гнилого дерева в честь какого-либо духа, насылающего болезни (Пекарский, Словарь якутского языка, I, 363). Ионов отметил это же слово, вообще уже забытое якутами, как название для сделанного из гнилого дерева и заключенного в сумку, сшитую из шкуры вымени коровы, изображения Болугурской шаманки (Ионов. Орел по воззрениям якутов, 4, прим.; ср. 7).

иной фигуре, вне всякой связи с тем духом или демоном, который мыслится живущим в этой фигуре, тогда мы пользуемся местным сибирско-русским термином: лекан.[1] Гольды называли тоже самое словом дурун, durun, гиляки — чхнаj.[2] Когда же идет речь о тех духах, которые мыслились обитающими в этих леканах, тогда мы пользуемся монгольским словом: онгон.

Исходным фактическим материалом для нас в нашем исследовании об онгонах послужат кизыльские онгоны, которым в 1892 г. известный этнограф-востоковед Д. А. Клеменц посвятил специальную работу описательного характера.[3] Свое преимущественное внимание к онгонам кизыльцев Клеменц мотивировал тем, что «здесь нет и следа, ни малейших претензий на антропоморфизм, какой замечается в некоторых онгонах черневых татар и монголо-бурят» (34). Описанные Клеменцом 30 кизыльских онгонов действительно имеют архаический характер. Но и помимо этого они заслуживают предпочтительное внимание со стороны исследователя. Это если не единственное в литературе, то во всяком случае редкое собрание фактов, зафиксированное в одно время в одном конкретном обществе — у немногочисленного племени кизыльцев, обитающего в нынешней Хакасской Автономной области, на реках Белый и Черный Июс (притоки р. Чулым). Описание сделано по личным наблюдениям крупным ученым, специалистом-этнографом, опытность которого вне сомнения. Самый материал хранится в Минусинском музее, для этнографических коллекций которого мы имеем еще и описание Е. К. Яковлева.[4] Никаких своих теорий и гипотез по вопросу об онгонах Клеменц не имел и не пытался их строить. Таким образом отсутствие тенденциозности и точность его в данном случае не может быть заподозрена. Единственное предположение Клеменца о близости кизыльских и минусинских тӧс'ей с монголо-бурятскими онгонами очевидно для всякого, знакомого с фактами, и не может вызывать никаких сомнений. В онгонах вообще Клеменц видит «внешний знак какого-нибудь божества, по большей части злого шайтана, которого надо умилостивлять жертвами, кормить для отвращения какого-нибудь зла или несчастья» (23).

§ 3. ОНГОНЫ КИЗЫЛЬЦЕВ

Из тридцати кизыльских онгонов, описанных Клеменцом, семь безусловно и явно изображают диких животных. Это:

---

[1] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 51.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 513.
[3] Клеменц. Заметка о тюсях, 1892, 23—35.
[4] Описание Минусинского музея, IV. Мин. 1900, Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея.

1) лиса, тӳльгӳ, которую кормили вареной рыбой (25);

2) медведь, аба, которого кормили салом, черемуховой корой и растением *Heracleum barbatum* — растение, действительно любимое медведем. Этот же онгон встречается у качинцев и других минусинцев;

3) колонок, холна (28);

4) белка, тин; кормили молоком (28);

5) заяц, хозан или ингарха; этот онгон «по происхождению своему не кизыльский; качинцы тоже не считают его своим и уверяют, что он перешел к ним от сагайцев» (30);

6) тетеревы, кюрку; их пара, кормили их хлебными зернами;

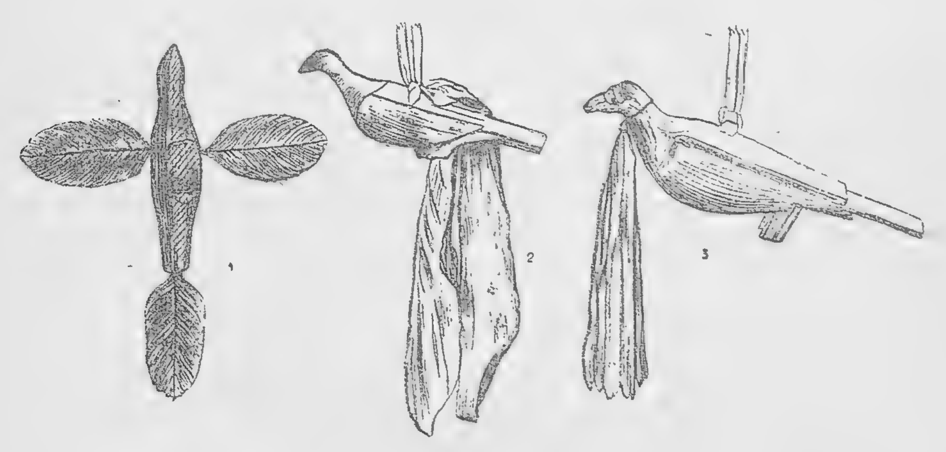
7) змея, джалан; кормили ее салом и вином (31).

Эти семь кизыльских онгонов сохранили как имя животного, так и его материал — шкуру, а в известной степени также и форму. Так, лекан лисы представляет собою два сшитых вместе концами куска лисьей шкуры; медведь — прикрепленный к палочке кусок медвежьей и конской кожи, снятой с передней правой ноги животного; колонок — колонковая шкурка, перехваченная черной тесьмой; белка — беличья шкурка или беличий хвост. Тетерев — деревянные модели двух птичек; на местах крыльев и хвоста воткнуты птичьи перья (31. См. рис. 1). В лекане змеи нет никакого материала, взятого от самой змеи; он сшит из черной ткани, но имеет внешнее подобие змеи, точнее трех змей, каждая с двумя бисеринками вместо глаз. В культе этот лекан змеи закапывали потом в змеиную нору (31). В лекане зайца имеются от этого зверька только два заячьих уха, вообще же это палка с развилкой, длиной около 1 м, с привешенными прядями конских волос, заплетенными в косы (стр. 30). В коллекции Н. М. Мартьянова в Минусинском музее имелись еще кизыльские деревянные онгоны ястреба и кукушки (см. рис. 2 и 3).

Прочие онгоны кизыльцев не сохранили своих животных имен, но возможно, что кӳзэнь (28) — имя животного (хорек? Ср. в словаре Радлова: кӳсӓн «самец», кучӳгӓн «орел»; II, 1500); по крайней мере он делается из хорьковой шкуры с двумя синими корольками вместо глаз (28). Тамха-чичжан — полоска из паховины дикой козы в форме хвостика; кормили молоком (28). Мех дикой козы встречаем еще и в других леканах: улуг, буквально большой; это полоска белого меха с грудины дикой козы, с голубой бусиной на верхнем своем конце, прикреплена к прямой палочке (26). Моин, собственно — шея-онгон, полоска паховины дикой козы, с красной перевязкой, на палочке (31). Чэдим — белая козлиная шкура с двумя поясками (31). Тегир-ам — две полоски козьего меха, сшитые вместе концами и перевязанные красными поясками; это не древний онгон, и память о введшем культ его кизыльском шамане еще сохрани-

лась (32), но, конечно, он был сделан в традиционном стиле старых онгонов вообще. Тангаза — шесть полосок козьего меха, перевязанных красными и черными поясками (32). Кигиз — лоскуток козьего меха с двумя корольками, перевязанный красной лентой (32). Ась — две полоски козьего меха (34).

Кусочки лисьего меха входят в состав онгона од-емесь (33), но центральная часть его в изображениях двух берез, сделанных красной краской на четырехугольной тряпочке: одна береза растет вверх, а другая вниз; ср. изображение у П. Е. Островских.[1] Лисий



Онгоны кизыльцев. Рис. 1 — тетерев, рис. 2 — ястреб, рис. 3 — кукушка.

же мех в онгоне тобон (27) и друг. При переходе от зооморфных онгонов к антропоморфным мех стали рассматривать, как одежду человекообразного онгона.

Кроме меха и перьев, материалом кизыльских леканов служат лоскутки тканей, в одном случае (чега; 29) сшитые в виде местной женской рубашки; четырехугольные лоскутки красного ситца и парчи (28) и т. п. Встречается еще в качестве материала дерево, особенно береза: березовая развилка, обозначающая, повидимому, две ноги птицы или человека, березовая палочка (27, 31, 33), связка прутиков (33), конские волосы. Об изображениях двух берез мы уже сказали. Один кизыльский онгон носит и имя дерева, это — пэзых-агаш и чобыс-агаш (27), буквально: низкое и высокое дерево.

Некоторые кизыльские леканы, сделанные из палочек и лоскутков, явно должны изображать фигуры людей. Так, чогарка «представляет собою двух дев сестер, старшую и младшую» (26); тобон

[1] Островских. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края, стр. 340: јалбак-тӧс.

понимается, как «два шайтана»; так как тобон в монгольском языке означает «пять», то Клеменц предполагает, что тут прежде было пять фигур (27).

§ 4. СИБИРСКИЕ ОНГОНЫ, ИЗОБРАЖАЮЩИЕ ЧЕТВЕРОНОГИХ ЖИВОТНЫХ

1) Белка, тиин; кроме кизыльцев, набитая сеном шкурка белки отмечена в качестве онгона у сагайцев,[1] у ойротов: летняя белка в лагере охотников тубаларов под деревом,[2] у бурят,[3] охотничьи онгоны-белки у юраков (§ 18).

2) Медведь, аба; кроме кизыльцев, известен минусинцам, у которых леканом служила или природная, настоящая медвежья лапа, или сшитая из шерсти, или сделанная из дерева.[4] У тувинцев медвежья высушенная лапа с когтями, адыг ирень, подвешивалась к дверям во время камлания, а кукла медведя из черной ткани, хайяркан, хайрыкан, употреблялась «от мести шамана».[5] У гольдов медведь, доонта, один из главных медицинских онгонов (§ 7). У бурят медведь, бабаган, один из главных «игровых онгонов» (§ 53). Леканы медведя встретились еще у остяков,[6] у ойротов,[7] у ненцев в районе Туруханска,[8] у орочей и гиляков (§ 7). Охотничьи онгоны-медведи у гольдов (§§ 14, 15), у тунгусов (§§ 14, 17), у гиляков (§ 17) и юраков (§ 18).

3) Заяц, козан; кроме кизыльцев, известен был у минусинцев, в частности у качинцев: цельная голова зайца или кусок заячьей шкуры.[9] У тувинцев (сойотов) набитое травою чучело зайца стоит у дверей.[10] У ойротов-тубаларов шкурка белого зайца в охотничьем лагере.[11]

У агинских бурят онгон шандагато (ср. § 48), в буквальном переводе — имеющий шкуру зайца, состоит из заячьей шкуры, на которой имеется изображение женщины. Сообщающий об этом Жамцарано добавляет, что в каждом улусе этот заячий онгон понимается различно.[12] Как увидим ниже (§ 36), изображение человека

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 50, 53.
[2] Потапов. Охотничьи поверья и обряды, 136.
[3] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, IV, 96—100.
[4] Описание Минусинского музея, IV, 50, 52.
[5] Там же, IV, 102, 100. Ср. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, IX, 576.
[6] Castrén. Vorlesungen, 222.
[7] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, IV, 96—99.
[8] Мордвинов. Инородцы, обитающие в Туруханском крае, 62.
[9] Опис. Минусинского музея, IV, 51. Ср. Радлов. Образцы, IX, 411, 493, 506.
[10] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, II, 95.
[11] Потапов. Охотничьи поверья и обряды, 136, 141.
[12] Жамцарано. Онгоны агинских бурят, 383.

на зооморфном онгоне означает переход от зооморфного духа к антропоморфному. Якуты на охоте одевали в заячьи шкуры деревянное изображение лесного духа бай баяная.[1] Охотничьи онгоны-зайцы у якутов (§ 17).

4) Хорек пришивался к онгонам у ойротов-теленгитов.[2] Буряты цельную шкуру хорька обвязывали шелковой лентой и коноплей и вешали в юрте или на улице. Агапитов и Хангалов смешали этот онгон с посвященным животным — изыхом (§ 50). У бурят же онгон холонгон-эжин, хозяин хорька, ставился над постелью супругов; состоял из шкурки хорька с привязанным на шее украшением из оловянных бус, круглой пластинки и тесемок, желтых и белых; на груди небольшая фигурка человека из жести.[3]

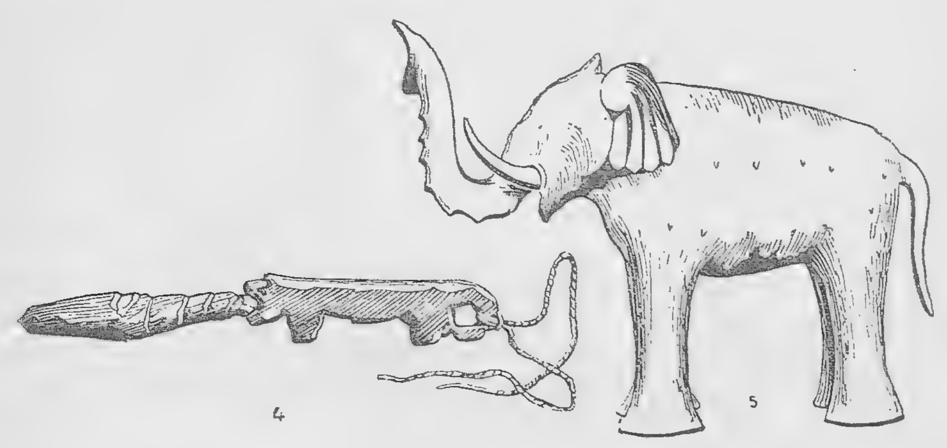


Рис. 4 — амулет мангунов: животное с сердцем человека во рту, рис. 5 — онгон „мамонта" у остяков: древняя статуэтка слона.

5) Лиса; у качинцев: тис (вероятно, неточное написание тюркского тӧс — онгон) — цельная лисья шкура, висящая на ремешке в расщепленной вилообразно палке; «в этом домашнем идоле они представляют злого бога».[4] Отмечен еще у бурят[5] и у ульчей (§ 7). Охотничьи онгоны-лисицы у юраков (§ 18) и в древней стране Коми (§ 19).

6) Колонок; кроме кизыльцев, известен был ойротам, которые вешали у дверей онгона сару-чал, из шкурки колонка.[6] У шорцев

---

[1] В. Серошевский. Как и во что веруют якуты, 184. Ср. Потанин. Очерки, IV, 93—121.

[2] Потанин, там же, IV, 97.

[3] Агапитов — Хангалов. Материалы для изучения шаманства в Сибири, 31. Ср. Жамцарано, Онгоны агинских бурят, 381.

[4] Паллас. Путешествие, II — 2. СПб. 1786, 465. Потанин. Очерки, IV, 96.

[5] Агапитов — Хангалов. Материалы для изучения шаманства, 20.

[6] Потанин. Очерки, IV, 96, прим. 1.

Алтая — «ленточные изображения со шкуркой колонка», олицетворяющие повидимому «покровителя охотников Сары-хана».[1] У бурят холонгота убюгун, буквально — старик с колонком — состоит из шкуры колонка, на середине которой прикреплена жестяная человеческая фигура шамана.[2]

7) Горностай. Потанин приводит известие об якутском онгоне кус-танара, буквально: дева-бог. Это горностай, украшенный безделушками и стоящий в переднем углу: «он переходит из рода в род и составляет фамильную святыню».[3] У качинцев, по сообщению Палласа, шкура горностая означала того же самого «злого бога», что и лисья шкура; «до сих святостей» качинцы запрещали дотрагиваться.[4] У балаганских бурят онгон горностая, или хозяина горностая (угин) отмечен в 1883 г. Агапитовым.[5] Потанин сообщает о бурятском же онгоне уиты-хунырты из шкурок горностая или куницы; кормили его рыбой, и онгон изображал «душу рыболова».[6] У тувинцев ас, шкурка горностая с шестью пучками разноцветных лент и с костяной бляшкой 2.5 см на голове, посвящался антропоморфному онгону аг-ирень, к которому прибегали для лечения ран, проломов, сифилиса и т. п.[7]

8) Куница, хунере, или хозяин куницы, с леканом из шкурки этого зверька, отмечен у бурят,[8] у которых куница служит еще заместителем горностая в онгоне этого последнего.

9) Шкурку бурундука, хорька, «или другого мелкого зверька» пришивали к онгону ойроты.[9]

10) Изображение оленя из листовой меди встречалось в онгоне тувинцев (сойотов) аг-ирень.[10] Охотничьи онгоны-олени у долган (§ 16), у юраков и ненцев (§ 18).

11) Лекан из шкурки соболя отмечен у бурят.[11] Сравнить еще фигуры соболей под старою часовней в Усть-Выме на севере Европы (§ 19).

12—14) Пантера или барс и тигр — одни из главных медицинских онгонов у гольдов (§ 7), у которых отмечены еще и онгоны кошки.[12] Тигр еще и у орочей (§ 7). В качестве охотничьих онго-

---

[1] Потапов. Охтничьи поверья и обряды, 139.
[2] Потанин. Очерки, IV, 117.
[3] Потанин, там же, 700. — Горохов. Юрюнг-уолан, 56.
[4] Паллас. Путешествие, II — 2, 466.
[5] Агапитов—Хангалов. Материалы, 22 и 32.
[6] Потанин. Очерки, IV, 115.
[7] Описание Минусинского музея, IV, 101 и 98.
[8] Агапитов—Хангалов. Материалы, 22 и 32.
[9] Потанин. Очерки, IV, 97, и табл. 22, № 95.
[10] Описание Минусинского музея, IV, 98.
[11] Агапитов—Хангалов, Материалы, 22; ср. ниже § 39: шаманка с соболем.
[12] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 516.

нов тигр был известен у гольдов (§§ 14 и 17), барс (ирбис) у гиляков (§ 17).

15—20) Волк, ёж, козел, бык-пороз, овца, свинья встречаются среди «игровых онгонов» у бурят (§ 53). Волк еще и как охотничий онгон ненцев, тунгусов (§ 17) и чукчей (§ 16). С головою волка встретился антропоморфный онгон у гиляков (§ 7). Хозяин или хозяйка козла, ямани-эжин, бурятский онгон, который рисовали краской на желтой или синей ткани.[1] Козуля трехногая считалась онгоном у гольдов.[2]

21) Собака из железа и из кошмы в бурятском онгоне хошонгот отмечена Жамцарано (382). Охотничий онгон собаки встретился у остяков (§ 15).

22) Верблюд. У тувинцев (сойотов) резное изображение двух верблюдов, обращенных головами в разные стороны, считалось онгоном; его вешали внутри юрты над входом, украшая тряпьем.[3]

23) Тюлень — онгон у гиляков (§ 7) и охотничий онгон у ительменов (§ 15).

24) Человекообразный онгон гиляков имел голову морского котика (§ 7).

25—29) Среди охотничьих онгонов встретились еще: изюбрь у орочей (§ 16), лось у тунгусов (§ 14) и на древнем Урале (§ 19); в качестве медицинского онгона лось встретился у долганских шаманов (§ 54). Песцы у долган (§ 16), леопард на Амуре (§ 17), лев у гольдов и тунгусов (§ 14). Статуэтку слона остяки приняли за мамонта и считали онгоном (§ 21).

Мы не учитываем в своем перечне зооморфные фигуры, столь обычные на шаманском ритуальном костюме: хотя они по всему близки к онгонам, но они имеют также и свое особое назначение. Е. К. Яковлев, в заключение своего описания минусинских онгонов, пишет: «Не может подлежать сомнению, что нелепая форма онгонов в настоящем — результат длинной эволюции. Ранее, при сравнительном изобилии пушнины, несомненно, леканы имели вид, соответствующий словам произносимых шаманами молитв, состояли из шкур бобра, выдры и т. д. и лишь постепенно превратились в то, что мы находим сейчас: в ряд перьев, лоскутков и маленьких клочков шкуры требуемого зверя» (Опис. Минус. музея, IV, 109). Тут недоразумение: Яковлев имеет в виду антропоморфные онгоны, в которых меха считаются одеждой демонов и в шаманских панегириках идеализируются как во всех отношениях роскошные. Что же

---

[1] Агапитов — Хангалов. Материалы, 32.

[2] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, 117, 118, ср. 114, примеч.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 104.

касается зооморфных онгонов, то они восходят к чучелам и скелетам разных животных, и никакой роскоши в них не могло быть. — По замечанию А. Н. Липского,[1] гольды и другие амурские народы достигли поразительного совершенства в изображении животных, тогда как человекообразные леканы у них грубы и плохи. Это обстоятельство мы склонны объяснять тем, что зооморфные и антропоморфные онгоны принадлежат хронологически к различным эпохам (см. § 36). У гольдов запрещалось, между прочим, брать для лекана развилку из свежего дерева; брали для этого дерево из валежника или плавника (там же, 61); этот запрет мы объясняем так: свежее дерево имеет собственного духа, так что в одном лекане, сделанном из свежего дерева, оказались бы два разных демона.

§ 5. СИБИРСКИЕ ОНГОНЫ В ВИДЕ ПРЕСМЫКАЮЩИХСЯ И РЫБ

Змея — одно из наиболее частых изображений в сибирских онгонах. Мы уже видели ее у кизыльцев (§ 3). У тувинцев (сойотов) онгон моос, т. е. змей, или хара ирень, черный онгон — обшитое коричневой или красной бумажной тканью войлочное изображение змеи с открытою пастью; длина змеи 32.5 см; вешается в юрте во время камлания.[2] У них же десятиглавая змея в 50 см дл. и 7 см в диаметре (близ головы) подвешивается в юрте в положении летящей (100). На тувинском онгоне эмен гельджин, между прочим, имеется 8 тоненьких змеек из кудели, обшитой желтою тканью; длина каждой змейки 28 см, окружность 1.5—2 см; этот онгон привешивался в юрте для предохранения маленьких детей от заболеваний.[3] В тувинском же онгоне «ирень» 8 набитых змеиных фигур, длиною каждая 44 см; сделаны они из белой бумажной ткани, с голубыми шариками бисера вместо глаз, с обшитыми желтой материей головами, и хвостом-жгутом из оленьей замши о 10—14 концах.[4] Без змей этот онгон носит иное имя: джалама. У тувинского шамана над бубном в юрте вешали солонго и моос, изображение больших змей: солонго длиною 1 м и более, моос — большая змея из красной ткани, с медными рогами.[5]

Змеи обычны в онгонах гольдов и тунгусов,[6] вогулов[7] и ульчей (§ 7). У остяков на верховьях р. Оби дух Старухи-Змеи при-

---

[1] А. Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов, 62.

[2] Описание Минусинского музея, IV, 99.

[3] Там же, IV, 99. Ср. Потанин, Очерки, IV, 99, 100, 703.

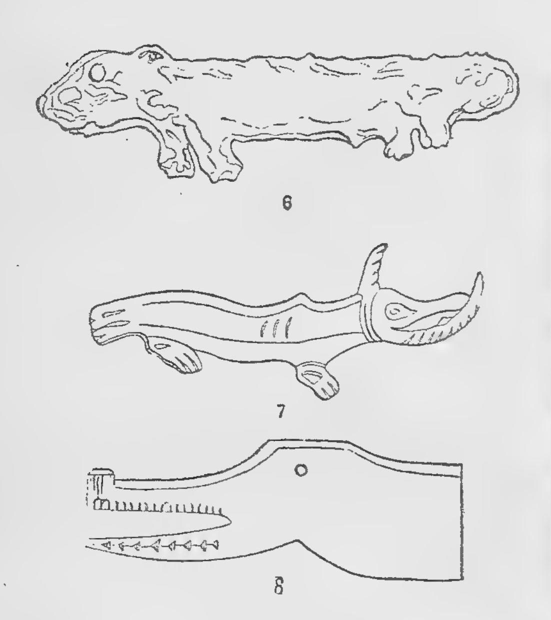
[4] Описание Минусинского музея, IV, 98.

[5] Там же, IV, 115.

[6] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 314.

[7] Гондатти. Следы, 70.

чиняет болезни людям; ему приносили в жертву пояс, который должен изображать змею, т. е. будто бы слугу (Diener) данного демона.[1] В туруханском крае А. Мордвинов в 1860 г. в таких выражениях описал демона этыгер: «подобие большого змея, обитатель подземных стран; имеет власть над поветриями, болезнями, смертью».[2] В культе онгона илгерге у минусинцев на р. Абакан употреблялись сделанные из грязи фигуры змеи, лягушки и ящерицы; по окончании обряда над больным эти леканы бросали в лес.[3]



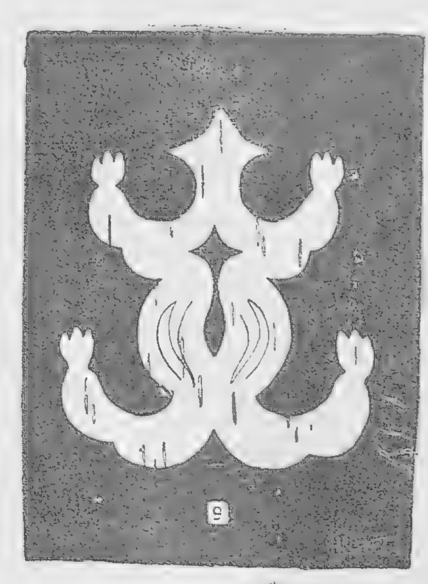


Рис. 6 — онгон вогулов, ящерица или саламандра, рис. 7 — древняя медная фигура ящера, с берегов р. Колвы, рис. 8 — „каазу" гольдов (крокодил?), рис. 9 — жаба из бересты на медвежьем празднике гиляков.

Лягушки и жабы — широко распространенные медицинские онгоны у гольдов, ульчей и у бурят (§ 7). У гольдов отмечен также лекан черепахи.[4] У вогулов Н. Сорокин в 1873 г. встретил в районе Верхотурья, кроме человекообразных идолов, еще и «четвероногое чудовище», похожее на саламандру или ящерицу с коротким хвостом.[5]

У тувинцев описан лекан балык, рыба: деревянное резное изображение рыбы из семейства окуневых, окрашенное в черную краску;

[1] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 153, 205.
[2] Мордвинов. Инородцы, обит. в Туруханском крае, 62.
[3] Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, IX, 596.
[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 519.
[5] Н. Сорокин. Путешествие к вогулам, 48.

его вешали в юрте.[1] У якутов и долганов, иногда и у тунгусов, при шаманском лечении болезней, были употребительны леканы тайменя, налима, щуки, осетра и стерляди (§ 54); встречались они и на онгонах у бурят.[2] У гольдов отмечены онгоны: карась, сом и ерш.[3]

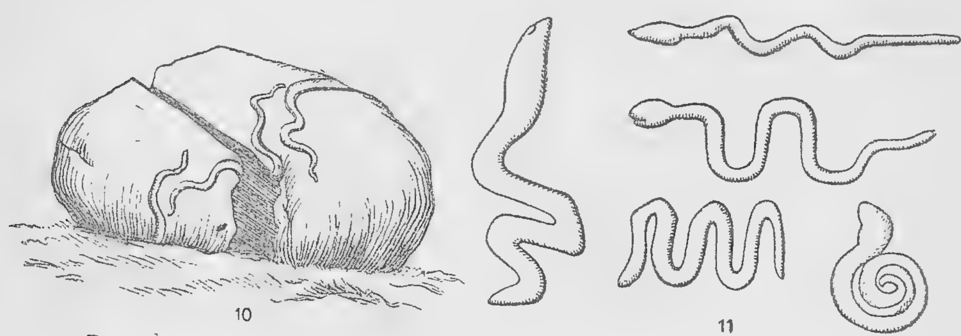


Рис. 10 — камень с изображением трех змей (Литва), рис. 11 — древние изображения змей из Гляденовского жертвенного места.

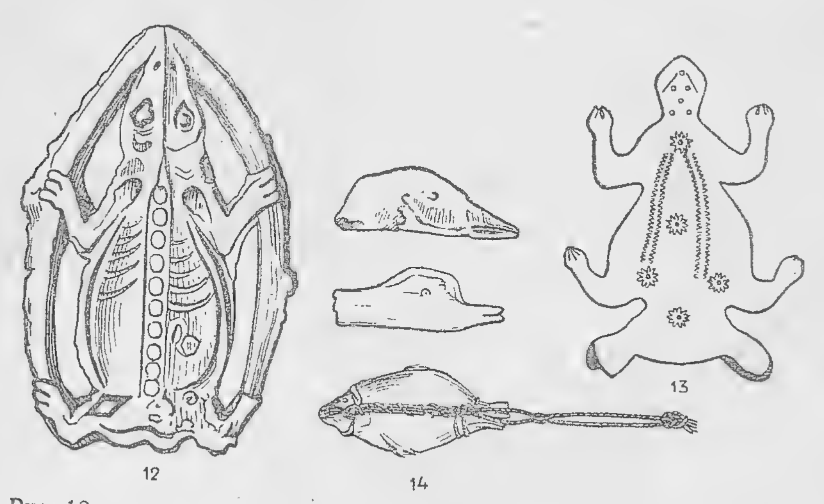


Рис. 12 — древняя фигура медной лягушки, с р. Инвы, рис. 13 — железная лягушка, вотив из Баварии, рис. 14 — каменные фетиши вебиа (Новая Каледония).

У гиляков встретилась белуга с человеком на ней (§ 7). Среди охотничьих онгонов встречаются: щука и окунь у остяков (§ 15), сом, сазан и осетр у гольдов (§§ 14 и 15).

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 100.
[2] Агапитов—Хангалов. Материалы, 31.
[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514 и 519.

§ 6. ОНГОНЫ В ВИДЕ ПТИЦ И НАСЕКОМЫХ

Орел, ворон и коршун часто встречались как леканы онгонов у тунгусов.[1] Ворон также и у остяков (§ 14). Сокол — охотничий онгон у остяков (§ 14), у ойротов.[2]

Ястреб, харпыг, у тувинцев: резная деревянная фигура ястреба, окрашенная в черную краску,[3] у кизыльцев (рис. 2).

Онгон сова отмечен у тунгусов.[4] У гольдов человекообразная фигура онгона с головою совы.[5]

Гагара у тунгусов[6] и у туруханских ненцев.[7]

Лебедь у тех же туруханцев,[8] у орочей (§ 7), у остяков, у которых также и гусь.[9] Лебедь и гусь — охотничьи онгоны у тунгусов (§ 14), у бурят Хангинского улуса.[10]

Тетерев у кизыльцев.[11]

Глухарь. Ойроты-тубалары в своем охотничьем стане под густым деревом развешивали, между синими, желтыми и белыми ленточками, между прочим, хвост и голову глухаря.[12] У сагайцев в охотничьем же онгоне тобинга находим два глухариных пера, а онгон тума состоит из семи хвостовых перьев тетерева или глухаря на крученой нитке.[13] У остяков глухарь также охотничий онгон (§ 15).

Журавль. Минусинцы грудину журавля, буксы, подвешивали в юрте или за перекладину, или на стену; будто бы она приносила успех в охоте.[14]

Кукушка. У кизыльцев (рис. 3); у тувинцев: кек — резная из дерева фигура кукушки, выкрашенная в черную краску.[15] У гольдов деревянное изображение кукушки имелось почти в каждом доме.[16]

---

[1] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 314. — Орел и ястреб у якутов (Горохов, Юр. — Уол. 56).

[2] Колл. МАЭ № 1853, 31—34, А. В. Анохин, река Катунь.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 101. Анучин. К истории искусства и верований у приуральской чуди, 142.

[4] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 314.

[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514 и 519.

[6] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 314.

[7] Мордвинов. Инородцы в Туруханском крае, 62; ср. ниже § 14.

[8] Там же, 62.

[9] Новицкий. Краткое описание о народе остяцком, 57. Абрамов. Описание Березовского края, 339.

[10] Косоков. К вопросу о шаманстве в сев. Азии. М. 1930, стр. 30.

[11] Анучин. К истории искусств и верований чуди, 141.

[12] Потапов. Охотничьи поверья и обряды, 136.

[13] Описание Минусинского музея, IV, 52.

[14] Там же, IV, 53—54.

[15] Там же, IV, 100.

[16] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, 12, прим. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 475—476.

Травяные леканы в виде уток отмечены у гольдов.[1] Утка в качестве охотничьего онгона у гиляков (§ 15).

Онгон кус (тетерев?) у качинцев представляет собою два изображения птичек из коры, с воткнутыми по бокам перьями вместо крыльев.[2] Возможно, что этот же онгон описан Палласом под именем: тис (тöс?): две деревянные птички в развилке палки; перья вставлены тетеревиные; вешали его снаружи юрты на восточной стороне.[3] В одном ойротском онгоне встречаем две лапы какой-то хищной птицы.[4]

«Нечто в роде голубя» — онгон в шаманском камлании у тунгусов (§ 54). Сойка — онгон у якутов.[5]

Нырок — охотничий онгон у тунгусов (§ 14). Еще охотничьи же онгоны: летящая птица у ненцев (§ 18) и неопределенные птицы у чукчей (§§ 16 и 19). — Остяки изображали птиц на больных частях тела, в татуировке, — для излечения от болезни.[6]

Насекомые также встречаются в леканах сибирских онгонов: у бурят пчелы и жук, тар-халжин, водяной жучок.[7] У гольдов паук из кожи делается при болезни глаз.[8] На гольдских леканах встречаются еще пауты, т. е. оводы.[9]

§ 7. ОНГОНЫ ГОЛЬДОВ И ДРУГИХ АМУРСКИХ НАРОДОВ

Культ онгонов у кизыльцев, как он описан Клеменцом, очень слабо связан с шаманством. Заводя себе новых онгонов, кизыльцы «спрашивали совета не у шамана, а просто у опытных людей, знающих, как сделать нового онгона, как его чествовать и чем кормить» (24). К шаману обращались только тогда уже, когда онгон не помогает (24); но «весьма часто шаман, призванный к больному или для какой-либо другой цели, сам советует поставить того или иного онгона» (24). У гольдов и других тунгусских племен связь культа онгонов с шаманством выражена гораздо ярче. Но ниже мы увидим, что главнейшая функция шаманов, врачевание болезней, генетически связана с культом онгонов и восходит к этому именно

---

[1] Штернберг, там же, 516.

[2] Описание Минусинского музея, IV, 51.

[3] Паллас. Путешествие, II — 2, стр. 464—466.

[4] Потанин. Очерки, IV, 98; Островских. Этнограф. заметки о тюрках Минус. края, 341.

[5] Горохов. Юрюнг-уолан, 56.

[6] Karjalainen. Religion Jugra-Völker, I 81. — О якутских леканах в виде птиц сообщает Лессепс (Путеш., III. М. 1802, 145), о ненецких — А. Шренк (Reise, I, 405).

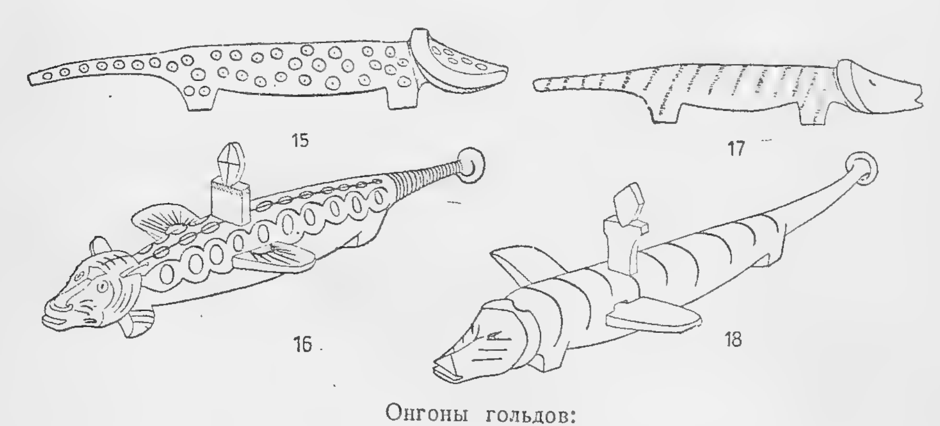
[7] Агапитов—Хангалов. Материалы, 30.

[8] Штернберг, там же, 514.

[9] Шимкевич, там же, 57 и 59.

культу. Культ онгонов, вероятно, древнее организованного шаманства, и шаманы могли только несколько расширить и усложнить его, но выполняли этот культ, конечно, на старой, традиционной его основе. Всё это дает нам право рассматривать шаманские онгоны гольдов вместе и рядом с вне-шаманскими онгонами кизыльцев.

Культ гольдских онгонов связан с новым представлением о причине болезней (ср. § 37). Душа больного человека оказывается у одного из онгонов, память о зооморфности которых еще вполне сохранилась. Это: пантера или барс, ярга; тигр, амбан сео; медведь, доонта; змеи, колля; кошки, кухсу — в виде настоящих кошек и в образе людей; утки; ёж, крот, собака, паук, сом, ерш, сова.[1] Чаще всего к этим зооморфным духам душу больного уносит аями, ajami, которого Штернберг считал духом умершего предка (464). У зоо-



Онгоны гольдов:
рис. 15 — „ярга",— пантера или ягуар; рис. 16 — крылатая пантера с аджеха на ней; рис. 17 — тигр; рис. 18 — крылатый тигр.

морфных онгонов душа больного подвергается пыткам: ее привязывают к дереву, сдавливая при этом руки и ноги, бросают в холодную или горячую воду (40). Такими пытками гольды объясняли себе соответствующие муки и страдания больного. По совету шамана, больной гольд делал изображения мучащих его онгонов — из дерева, металла, рыбьих шкур, бумаги, тканей, травы и из болотных кочек.[2]

При сильном жаре от простуды, при боли в пояснице и суставах, при брюшном тифе, гольды делали из дерева фигуру пантеры, ярга — в виде зверя на коротких ногах с длинным хвостом, покрытым красными или черными кругами.[3] (Рис. 15). Гольдское название этого онгона ярга, jarga, Штернберг переводит не пантера, как Шимкевич, а барс. По словам Штернберга, лекан самки барса гольды

[1] Шимкевич. Материалы, 39 и 40; Штернберг, там же, 465 и 514.
[2] Шимкевич, там же, 39.
[3] Шимкевич, там же, 40.

делали при болезнях рук, ног и груди. При болезнях живота гольды делали из дерева, металла и сухой травы фигуру тигра (Шимк. 40). Лекан из двух сросшихся маленьких тигров гольды носили на шее при разных болезнях, а также делали крылатого тигра (Штернб. 513). При боли в руках и после родов гольды делали из тех же материалов фигуру медведя (Шимк. 40—41). Если у беременной болит живот, то делали лекан медведя, в брюхе которого два медвеженка, две свиньи, два ежа и два сома (Штернб. 514). При легочной и горловой чахотке изготовлялся онгон мойга-ни — девять змей (колля), кованых из железа, или сделанных из проволоки, или нарисованных на ткани, рыбьих шкурах и т. п. (Шимк. 41). При болезнях спины также делали онгон змеи, и при болях в руке к рукаву одежды пришивали лекан змеи (Штернб. 514). При болезнях горла носили на шее лекан ерша. При глазных болезнях делали кожаную фигуру паука (Штернб. 514). К некоторым из этих зооморфных онгонов гольды часто присоединяли еще человекообразного онгона аями, который, по их представлениям, чаще всего и берет душу онгона, чтобы унести ее к зооморфным демонам (Шимк. 39—40).

При всяких болезнях, если другие онгоны не помогали, гольды делали онгон огджими-ярга: обрубок дерева, изображающий сидячую на задних лапах пантеру или барса. В животе этого зверя имелось небольшое вместилище, закрывающееся особыми дверцами: туда клали девять леканов, так наз. аджелтани; это были зооморфные олицетворения болезней: жаба символизировала болезнь, причиненную мнимым укусом жабы; змеи — символ опухоли и отравления крови, и т. д.; тут же был и зооморфный онгон, напоминающий ящерицу, который носил непонятное уже имя макси (Шимк. 43).

Лекан «ado z : o : ni» означает: домик Адо, а Адо был раньше медведем и потом лишь стал онгоном. Он производит опасные внутренние болезни, причем у него на посылках — черепаха, лягушка, еж, сом, карась и друг. (Штернб. 519). Еж, крот, сом, а также собакообразное существо indolá причиняют гольдам болезни живота; сообщая об этом, Штернберг (514) умолчал об их леканах, но нужно думать, что леканы этих животных служили для лечения.

Одних своих онгонов гольды кормили, а других гольдский шаман только обещался кормить всласть, соблазняя их поселиться в изготовленных из травы леканах, так наз. n'euvruv sywy^n, а на самом деле бросал под откос крутого берега; кормили же вместо того добрых демонов, которые помогали шаману изгнать духов болезни. Убеждая злых духов болезни поселиться в травяных фигурах, шаман грозил в противном случае изгнать их силой (Штернб. 465).

Онгоны гиляков, орочей и ульчей большею частью зооморфны. Это — вырезанные из дерева фигуры медведей, ящериц,

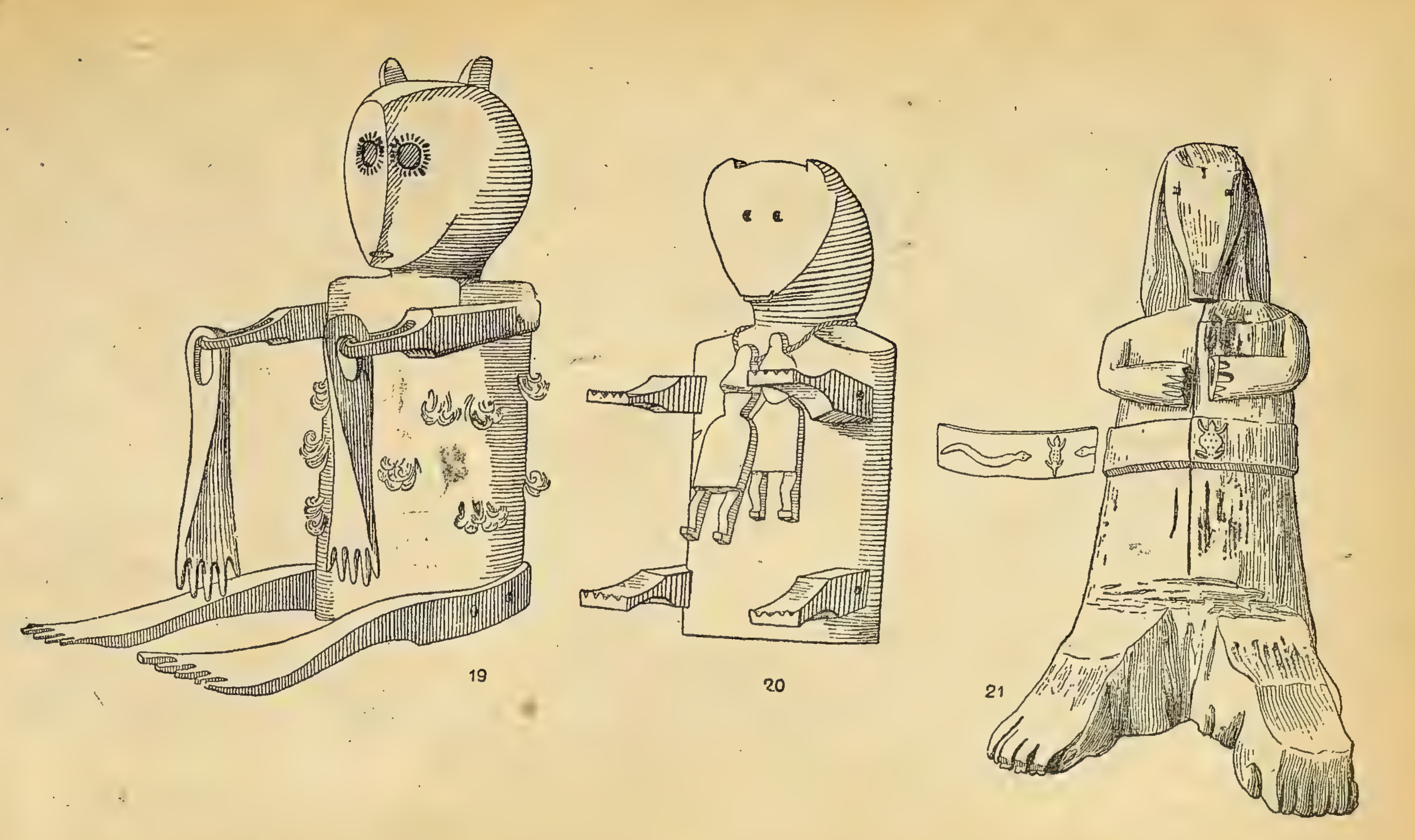


Рис. 19 — онгон гольдов, медведь, рис. 20 — медведь с двумя аджеха на шее, онгон гольдов, рис. 21 — медведь — онгон гиляков.

жаб, змей. «Гиляк не считает их за богов и не молится им».[1] По словам Л. Шренка, онгоны пользуются у гиляков «ничтожным уважением». Л. Шренк увез из покинутых юрт хорошую коллекцию идолов, и вернувшиеся жители даже не заметили этого, во всяком случае не сочли дело настолько важным, чтобы говорить о нем. Маленькие дети играли с этими деревянными идолами (101).

Деревянные онгоны служили у гиляков «для отвращения опасностей, болезней, бед и т. п.» (110). Больные носили их на своей груди. Гиляки кормили их ягодами и т. п., следы чего всегда остаются на дереве (112). Встречались еще у гиляков леканы тюленя,

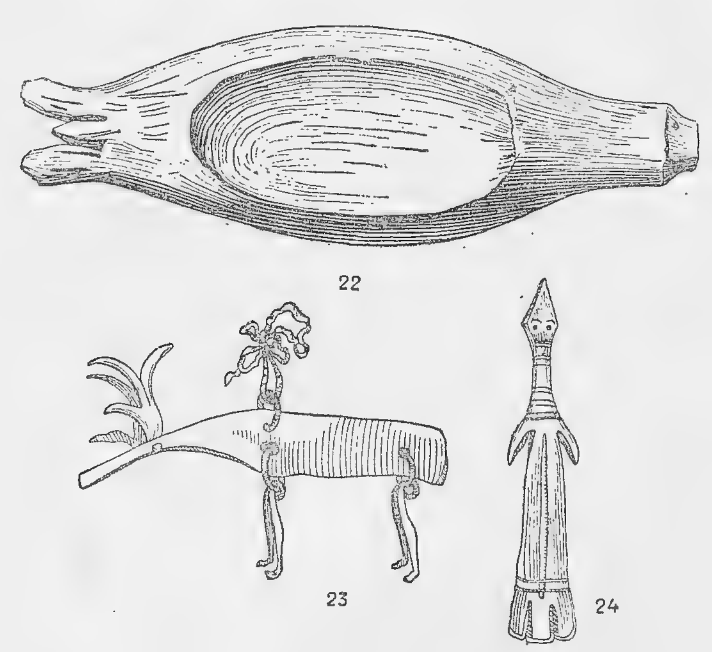


Рис. 22 — онгон мангунов, тюлень, рис. 23 — онгон тунгусов, олень, рис. 24 — онгон тунгусов — птица.

антропоморфные леканы с головою морского котика, с головою совы и волка, а также белуга с человеком на ней (118—119). Широко распространены у гиляков онгоны и амулеты, изображающие фигуры животных в комбинации с фигурою человека. Например, они носили во время болезней на шее, в качестве амулетов, маленькие фигуры с двойным изображением медведя и человека: одна половина деревяжки обделана в виде медвежьей головы, другая в виде человеческой головы (117—118).

У орочей, после камлания в присутствии больного, шаман обыкновенно велит больному сделать из дерева какой-нибудь лекан,

[1] Л. Шренк. Об инородцах Амурск. края, III — 2, 108.

напр., медведя, лебедя, тигра и т. п., поставить его или повесить где-нибудь и кормить жиром. Такие насаженные и подвешенные на длинных шестах «болваны» встречались у каждого селения орочей. Попадались и «большие болваны», помещенные в небольших изгородях, и «эти идолы, как кажется, даже и обоготворяются».[1] Если хозяин юрты шаман, то поблизости его жилища можно видеть ряд различной величины кольев с прикрепленными к ним изображениями животных: на одном колу птица, на другом — медведь, тигр, человек и т. п. Если надо кормить эти онгоны, то шаман устраивает небольшую загородку и ставит их на помост или пень (8). Иногда самый пень обделывается в виде какого-нибудь онгона (8).

Л. Шренк видел на одном ульче кожаный пояс с онгонами (зэва), служивший амулетом против болезней. На обеих половинах этого пояса были нашиты, по длине его, две кожаные змеи, а между ними прикреплены были две вырезанные из дерева фигуры лисиц. Спереди, посередине пояса, над вырезанной из кожи жабой прикреплена деревянная человеческая фигура, а над нею — вырезанный из дерева же фантастический зверь кхазь, известный также и у гиляков (хаз). Изображение этого фантастического зверя вырезывалось у ульчей как средство против различных болезней.[2]

«Манегры вырезали из дерева фантастических птиц и драконов — чтобы оградить себя от влияния злых духов, спастись от болезни и т. д.».[3]

§ 8. РОДОВОЙ ХАРАКТЕР ОНГОНОВ

Культ сибирских онгонов долго сохранял свой родовой характер, и не только свою тесную связь с отцовским родом, но также и связь с более ранним родом — материнским. У ойротов, по наблюдениям А. В. Анохина, «каждый сӧк (род) имеет своего собственного тӧс'я (онгона), которого и чтит; к тӧс'ю же другого сӧк'а относится безразлично».[4] У агинских бурят различались онгоны — племенные, родовые, улусные и семейные.[5] Жамцарано описал, между прочим, онгоны Бодонгутского рода бурят, которые лет 50 назад пришли с реки Хилок; вместе с ними прибыли и онгоны (духи), спрятавшиеся в сумках, сундуках и мешках переселенцев (380). Онгон Борто был известен только Хангинскому роду бурят; он привезен из-за моря Хортоном, потомком Хоредоя, родоначальника хангинцев. Хортон

---

[1] В. П. Маргаритов. Об орочах императорской Гавани, 27.
[2] Л. Шренк, Об инородцах, III — 2, 120.
[3] Шренк, там же, 117.
[4] Анохин. Материалы, 7; Потапов. Охотничьи поверья, 140.
[5] Жамцарано. Онгоны агинских бурят, 390.

привязал онгона к концу своей косы и таким образом привез его с собою из Монголии. Онгон этот антропоморфный; его кормили, втыкая в рот свежий кусок жира.[1] У монголов, по словам Банзарова, «онгонов так много, что невозможно определить их число; каждый околоток имеет своих онгонов; есть однако же и признанные всеми монголами».[2] «Околотками» русские исследователи прежде обычно называли территорию, занятую одним определенным родом.

Католические миссионеры средневековья рассказывали о монголах, что они имели одного общего «идола» (онгона), держали его в большой чести, молились ему и приносили жертвы. Делать других идолов считалось преступлением, соединенным с опасностью для жизни. Упомянутый онгон стоял посреди юрты, ему приносили в жертву кобылье молоко и другую пищу. Если убивали животное, то сердце его клали перед идолом, и оно лежало до следующего дня.[3]

Онгон «хозяин огня» у кудинских и верхоленских бурят отличается от такого же онгона балаганских бурят.[4] Балаганский онгон водных духов Ухан-хата представляет много своеобразного по сравнению с аналогичными онгонами водных демонов у кудинских и ольхонских бурят (Агап. 30).

У качинцев «белому онгону покланялись только люди одной кости»,[5] т. е. одного рода. Шаман качинского рода Пюрют так восхвалял своего онгона Ильгер: «Ты перешел к нам от братских (т. е. от бурят?), поступил в Пюрют, а теперь ты известен повсеместно. Но ты будь верен своему роду!»[6] У качинцев же представители рода Кыштымовых считали покровителем своего рода онгона Джалбах.[7] Представители других родов «заводили» этого онгона «лишь при случае, когда надобность встретится; а нам, Кыштымовым, говорил Клеменцу представитель этой фамилии, обязательно иметь его каждому» (25). У минусинцев вообще «часть онгонов (тöс) составляла родовую принадлежность, и часть определялась шаманами».[8] Так, члены качинского рода соккы или соглар делали лекан онгона чалмул изык'а — берестяный кузов с уздой внутри; он ставился на высоком шесте у степных пастбищ; они верили, что

---

[1] Агапитов—Хангалов. Материалы, 28; Хангалов. Новые материалы о шаманстве у бурят, 74.
[2] Банзаров. Черная вера или шаманство у монголов, 32—33.
[3] С. Шашков. Шаманство в Сибири, 77, цитирует Degines, III, 7.
[4] Агапитов—Хангалов. Материалы, 29.
[5] Радлов. Образцы нар. литературы, IX, 506.
[6] Описание Минусинского музея, IV, 107.
[7] Клеменц. Заметка о тюсах, 25.
[8] Описание Минусинского музея, IV, 109.

скоро вымрут, если не будут смотреть за этим своим онгоном.[1] Члены рода кашка делали лекан онгона кызыл чалама, рода кыргыс — лекан ильгерка (104).

Кизыльцы говорили, что онгонов нельзя ни продать, ни уступить, а можно лишь «передать в наследство сыну».[2] У якутов Strahlenberg в 1730 г. отметил следующее обыкновение: «каждый род имеет такое изображение — набитое чучело с бесформенной головой, с глазами из кораллов, тело которого подобно мешку»; «чучело это якуты привешивали к деревьям, и к нему соболей и других пушных зверей».[3] У якутов онгонов давно уже нет, но в XVIII в. еще были; во всяком случае в кратком описании этого родового «чучела» очень легко узнать самый типичный лекан сибирского онгона. Конечно, якутские онгоны меньше всего были «жертвами небесному невидимому богу», как их склонен был понимать Strahlenberg.

У обдорских остяков «каждый род, с древнейших времен, имеет собственных идолов, хранящихся иногда в особой юрте; им приносятся жертвы. Юрта с идолами поручается надзору духовного лица... Во всех сомнительных случаях весь род или отдельные лица обращаются к ним с вопросами... Родовые идолы украшаются красными лоскутьями, цепями и другими привесками; лица их иногда обивают листовым железом... Остяки называют своих родовых идолов: йильян, jilian, для отличия от других идолов, называемых лонг. Эти последние суть у них божества фамильные и частные (т. е. личные). Каждая семья, и даже каждый из членов семейства имеют одного или несколько таких идолов-пенатов».[4] Кастрен же сообщает, что у томских «самоедов» (остяко-самоеды?) различались онгоны — родовые, семейные и единоличные.[5] И у вогулов также некоторые онгоны считались родовыми.[6] Таких «общественных» онгонов часто вырезали на растущих деревьях (55). Буряты встарину «общественных онгонов» вырезали на скалах, и этим писаницам (петроглифам) прежде воздавался такой же культ, как и онгонам.[7] В 1885 г. один качинец говорил археологу И. Т. Савенкову, что писаницы на скалах пишет горный дух: «каждый год подплываешь — глядишь что-нибудь новое припи-

[1] Описание Минусинского музея, IV, 51.

[2] Клеменц. Заметка о тюсях, 25.

[3] Das nord- und ostliche Teil von Europa und Asia etc. Stockholm, 1730; цитирую по статье в «Известиях Общества истории, археологии и этнографии при Казанском ун-те», XI, 1893, № 3, стр. 242.

[4] Кастрен. Очерки финского севера России, 263—265. ЖМВнДл, XLII, 1853.

[5] Castrén. Nordische Reisen, II, 171, ср. I, 290.

[6] Гондатти. Следы языческих верований маньзов, 51, ср. 64.

[7] Агапитов — Хангалов. Материалы, 30 и 31; Известия Русского комитета, сер. II, № 3, 1914, 99.

сано».[1] Тунгусы также считали скалы по берегам реки Олекмы, с рисунками зверей на них, местообиталищем речного духа (tira ibein) и при проезде мимо бросали что-либо такой скале.[2] Зооморфных изображений среди сибирских писаниц очень много, между прочим обычны фигуры лося, изюбря, медведя, птиц, похожих на стерлядь рыб и другие недостаточно отчетливые фигуры разных животных.[3] Кастрен о сибирских писаницах сообщает следующее: «Предметом почитания у минусинцев служили прежде высокие скалы, которые в знак своей святости снабжены изображениями — нарисованными или же вырезанными. Рассказывают, что еще и теперь иногда многие татарские роды собираются у подножия «писаных скал», равно как и около «каменных баб», — чтобы праздновать свои праздники».[4] Агапитов и Хангалов усматривали сходство между бурятскими онгонами, с одной стороны, и изображениями на береговых скалах Байкала — в бухте Ая и на утесе Саган-Заба, с другой. Этим последним петроглифам буряты также приносили жертвы, клали деньги, брызгали тарасуном; при приближении к ним буряты выполняли обряд очищения, как и при обращении с священными предметами.[5]

Мы привели выше сообщение Кастрена о каменных бабах. Ниже (§ 36) мы увидим, что многие народы Сибири кормили каменных баб точно так же, как они кормили своих онгонов. К этому надо прибавить, что каменные бабы были изображениями умерших предков, во всяком случае часто считались изображениями именно предков. Тот же Кастрен сообщает предание минусинцев: «Все каменные изображения, в большом количестве имеющиеся в Саянской степи, были в свое время славными героями и героинями»; Кудай одарил их бессмертною природою, но они потом стали противиться Кудаю, и Кудай превратил их в камни.[6]

Если учесть, что родовой быт всех названных племен Сибири уже давно и очень основательно разложился, то частичное сохранение прежнего родового характера онгонов нужно будет признать весьма знаменательным и доказательным: очевидно, связь онгонов с родами была прежде весьма глубокой и древней. Приравнивание к онгонам горных писаниц и каменных баб также не оставляет сомнения, что те и другие, равно как и онгоны, являлись родовыми святынями.

---

[1] Савенков. Из разведочных материалов по археологии среднего течения Енисея, 64. И орочены считали петроглифы на р. Олекме плодом работы чорта — шайтана. (Сообщ. ГАИМК, 1931, № 7, с. 29).

[2] Г. Василевич. Некоторые данные по охотн. обрядам у тунгусов, 63.

[3] Савенков, там же, 54.

[4] Castrén. Nordische Reisen, II, 318.

[5] Известия Вост.-Сибир. отдела Географ. общ. XII, 1881, № 4/5

[6] Castrén, ibidem, II, 317.

Особого внимания заслуживают сохранившиеся следы того, что культ сибирских онгонов был некогда связан с материнским родом, а не с отцовским. У качинцев жены, взятые из родов Пюрют и Каска, привозили с собою повсюду культ онгона зайца, которому приписывалось излечение болей в пояснице (спине) и в боках.[1] Кто женился на девицах из этих родов (костей), тот начинал почитать онгон зайца. С. Д. Майнагашев сообщал о качинских онгонах следующее: если «духи сагайцев представляют уже организованную иерархию с духами-ханами во главе, то у качинцев, помимо такой же категории духов, сохранились духи, разрозненные между собою, не находящиеся ни в каких отношениях соподчинения. Изображения их стоят на правой, женской стороне юрты, и сами они относятся более к компетенции женщин, главным образом старух. Наиболее популярный среди качинцев «белый дух» (заяц) есть такое существо, одинокое и самостоятельное. Он живет собственно у сеока Бӱрӱт, но оттуда вместе с выходящими замуж женщинами переходит в другие сеоки, между прочим и к сагайцам».[2] Об этом же женском родовом онгоне зайца имеется также сообщение, что женщины рода Пюрют (Бӱрӱт?) не ели мяса зайца, из шкуры которого делается онгон, и даже не смели прикасаться к этому мясу.[3] Ойроты-тубалары имели двоякое отношение к своему онгону Шапыр или Чапыр, который способствовал удаче охотника в тайге: «если он является родовым духом, т. е. чтимым по мужской линии, — то ему приносят в жертву саба (брагу) и называют его своим «тӧс'ем», т. е. основой рода. Если же он только дух жены [читай: дух онгон из рода жены], то ему в данной семье браги не поднимают (кӧдӱрбӧс), а кропят обычно его изображение вином».[4] Таким образом, здесь мы имеем вариации культа одного и того же онгона — в зависимости от того, переходит ли он по отцовской линии или по материнской.

Родовые онгоны, которые переходили с женщинами в чужой род, отмечены С. М. Широкогоровым у тунгусов; к такого рода онгонам принадлежал, между прочим, «древнейший бурхан (онгон) Малу»; все такие онгоны, переходящие по женской линии, носили у тунгусов особый эпитет: наджиль, nadzil.[5]

У унгинских бурят отмечены так наз. «бабьи онгоны» (эзинхи онгон); их и делали только одни женщины, и обряды с ними совер-

---

[1] Радлов. Образцы нар. литературы, IX, 493 и 505, ср. 411.

[2] С. Д. Майнагашев. Отчет за 1914 г. Известия Русского комитета, серия II, № 3, 123—124.

[3] А. А. Кузнецова и П. Е. Кулаков. Минусинские и Ачинские инородцы, 192, примеч.

[4] Потапов. Охотн. поверья и обряды, 142.

[5] Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов, 23.

шали только одни женщины.[1] Точно также и у ольхонских бурят Агапитов видел онгоны на правой женской половине юрт; одни из них и назывались «женскими онгонами», считаясь покровителями скота и детей. Это, между прочим, 1) Нагорай-бо, шаман из тунгусов и его жена; лекан этого онгона делал шаман, но кормили онгона только женщины; 2) Алтахан, женский онгон кудинских бурят; его и делали женщины без участия шамана. Существовало поверье, что если его не ставить, то помирают телята и дети; 3) «Богиня» Дуде, богиня чадородия.[2] И у абаканцев в культе онгонов, охраняющих от болезней скот и людей, активно участвовали одни только женщины: они изготовляли леканы, вносили их в избу, кормили и т. д. Если же кто-либо из мужчин тронет руками эти онгоны, мужское или женское изображение их одинаково, то у такого мужчины появится внутренняя болезнь.[3]

Наиболее распространенный, по свидетельству Клеменца, у кизыльцев онгон лисица, тӯльгӯ — специально женский: к нему обращались только женщины при трудных родах, которые и кормили его вареной рыбой и молочной водкой.[4]

У аларских бурят онгоны также переходили, повидимому, по материнской линии; термин утхэ или утха древнее шаманства, и когда идет речь о культе онгонов, его надо понимать: не «родство по шаманству», а родство по культу одного онгона.[5] На бурятских онгонах особенно много женских изображений.[6]

Самые онгоны, особенно антропоморфные, делились также на роды. По крайней мере, у бурят «с точки зрения родового быта онгоны могут быть «свои» (халун — теплые) и «чужие» (харі)».[7] И у ойротов «злые духи делятся на роды (сӧк); живут целыми полками около аила того рода, к которому когда-то сами принадлежали».[8] Точно также у гиляков и гольдов среди духов много сородичей.[9] О родовой организации духов см. ниже, §§ 27 и 35.

---

[1] Хангалов. Этн. Обозр. 1898, № 1, стр. 39; 1894, № 2, стр. 141, примеч. 34. Здесь одновременно Хангалов приводит ряд данных о матриархате и об экзогамии у бурят. О бурятской экзогамии сообщает также и Щукин в 1849 г.: «однородцы, хотя бы они были и в сотом колене, не могут вступать в брак между собою; всякий берет себе жену из другого рода. Но сын может взять жену умершего отца, если она не мать его, дядя — жену племянника» и т. д. (Щукин. Буряты. ЖМВнДл, XXVI, 1849, стр. 84).

[2] Агапитов — Хангалов. Материалы, 32.

[3] Радлов. Образцы, IX, 411, ср. 409—410.

[4] Клеменц. Заметка о тюсях, 26.

[5] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, IV, 123.

[6] Потанин, там же, 107—108.

[7] Жамцарано. Онгоны агинских бурят, 391.

[8] Анохин. Материалы, 6.

[9] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 420.

§ 9. ФУНКЦИИ ОНГОНОВ

Главные функции онгонов — ведать болезнями и помогать (точнее и чаще: не мешать и не вредить) в охотничьем промысле и в скотоводстве. Крайне редко встречаются иные указания, напр. тонгаза, онгон кизыльцев, «сбивает с дороги и замораживает людей»;[1] но и этот случай легко увязывается с медициной и с охотой. По словам Жамцарано, даже у бурят «медицинское значение онгонов преобладает» (393). Еще в большей степени это последнее замечание относится к культам онгонов у других народов Сибири.

Основная медицинская функция онгонов заключает в себе, на первое впечатление, противоречие: онгоны причиняют людям болезни, но они же излечивают эти болезни и даже предохраняют людей от заболеваний. Это диалектическое противоречие легко объясняется тем, что онгонами делались главным образом те животные, которым люди приписывали и появление тех или иных своих болезней. С этими именно животными люди некогда заключали «тотемические союзы» на таких условиях: люди кормили животных тотемов и ничем их не обижали — не преследовали; животные тотемы не должны были за это причинять своим союзникам-людям тех болезней, возбудителями которых они считались; если же болезнь уже появилась у людей данного тотемного клана, то животное тотем должен был взять болезнь обратно себе. А если тотем этого не делал, то люди его наказывали, и только по миновании болезни союз-соглашение с животным-тотемом вновь возобновлялся. Во всяком случае такого именно рода союзно-договорные отношения существовали у сибирского населения к онгонам, которых нужно признать прямыми преемниками прежних тотемов.

Все наши источники очень согласно и настойчиво повторяют, что разные онгоны причиняют людям различные болезни. Например, кизыльский онгон змея, джалан, «производит ломоту и опухоль в ногах» (Клеменц, 31). Кизыльский же онгон колонок, холна, «напускает внезапные боли, хватает за сердце» (28); онгон белка, тин, «напускает боль на какую-нибудь часть головы» (28); онгон заяц, хозан, «стреляет в правую лопатку человека, отчего болит плечо» (30); онгон тетерев, кюрку, «напускает глазные болезни, преимущественно бельма» (31); онгон кузень (хорек?) «напускает болезни сердца, тоску, боль под ложечкой» (28); онгон алтын, золото, «напускает болезни на детей и грызет грудь у взрослых» (28); онгон тамха-чичжан «нагоняет головные боли, преимущественно хронические» (28). Онгон чега «нагоняет болезни сердца и живота» (29). Онгон моин «напускает горловые болезни» (31). Онгон чэдим, белая козлина, «на-

---

[1] Клеменц. Заметка о тюсях, 32; Описание Минусинского музея, IV; 63.

гоняет кашель (31). Онгон тегир-ам «нагоняет болезнь по ветру» (32). Онгон кигиз «нагоняет ломоту костей» (32). Онгон хабытыт-хан «производит припадки падучей болезни», эпилепсии (33). Онгон сарых «напускает желтуху» (33).

Гольдский онгон пантера с утолщением на конце хвоста и с крыльями, так наз. хафу-ярга, производит неизлечимую болезнь живота (рак?); «гольды говорили, что этот онгон, поселяясь в животе человека и постоянно в нем шевелясь, своим утолщением на хвосте причиняет невыносимую боль, доводящую до смертельного исхода».[1] Гольдский же зооморфный онгон мухан, лекан которого похож на льва с короткими ногами и также с утолщением на хвосте, «поместившись в животе и махая хвостом, производит боль» — гастрические заболевания (Шимк. 59). И вообще, гольдские духи-онгоны, так наз. сеоны, «забираются внутрь человеческого организма, сосут кровь, грызут внутренности, и иногда даже похищают душу»,[2] т. е. умерщвляют человека. От онгона малу, по мнению тунгусов, «происходят самые сильные психические заболевания, а также хронические заболевания глаз, груди и друг.».[3] Тувинский (сойотский) онгон аг-ирень «ест» больного сифилисом. В лекане этого онгона имеется «изображение оленя» из листовой меди с привязанными к нему пучком лент и куском беличьей шкуры.[4]

Одновременно онгоны помогают больным людям, а также и скоту, излечивая их. Так, у кизыльцев онгон лиса, тульгу, помогает женщинам в трудных родах (Клеменц, 26). Кизыльский же онгон медведь, аба, помогает при запоре (27), а качинцам он же — при болезнях мочеполовых органов (28). Минусинский онгон медведь, аба — «от кашля и других легких заболеваний».[5] Сойотский онгон медведь, хайяркан, употребляется от мести шамана, которая чаще всего выражается также в причинении болезней и смерти.[6] Кизыльский онгон хып-челюх «помогает при белой горячке» (33). Минусинский онгон колонок, холна, помогает от сердечных припадков — «когда схватит за сердце».[7] Минусинский же онгон чалбак помогает больным людям от зубной боли, простуды и ломоты, а также больному скоту — лошади и коровам.[8] Качинский онгон тилег «помогает при болезнях скота, особенно телят и овец.[9] К онгону каджай

---

[1] Шимкевич. Материалы для изуч. шаманства, 43.
[2] Лопатин. Гольды, 235.
[3] Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства, 23.
[4] Описание Минусинского музея, IV, 98.
[5] Там же, IV, 50.
[6] Там же, IV, 100.
[7] Там же, IV, 109.
[8] Там же, IV, 50 и 108.
[9] Там же, IV, 51.

сагайцы обращались при глазных заболеваниях.[1] Минусинский онгон алтын-сарыг помогал качинцам от внутренних болезней, желудочных и детских заболеваний.[2] Тувинцы прибегали к онгону аг-ирень при появлении у них ран, проломов и т. п.[3] Тувинский онгон эмегельджин «предохраняет маленьких детей от заболевания».[4] Онгон атхас предохраняет от бесплодия и от смерти детей.[5] Гольды делали онгона медведя, xotó z:ylu, когда шла кровь из носу.[6]

Плано Карпини в XIII в. наблюдал онгоны у монголов — антропоморфные, сделанные из войлока и из шелковых тканей, с функциями «охранителей стад» и медицинскою. Он пишет: «И когда также болен какой-нибудь отрок, то они делают идола и привязывают его над ложем».[7]

Медицинская специализация онгонов иногда, по выражению Е. К. Яковлева, «доходит до смешного».[8] Онгон каджай помогает минусинцам в тех случаях, когда у коровы болят соски, а у детей паршивеет голова.[9] Гольды делали онгона медведя, когда шла кровь из носу, и т. д.

Связь между болезнями и некоторыми онгонами, безусловно, не случайная: она более или менее соответствует природе животного, к которому восходит онгон. Например, кизыльский онгон змея «производит ломоту и опухоль в ногах» (Клеменц, 31): это реальный факт быта. К онгону медведю кизыльцы обращались за помощью при запоре (27), а известно, что медведь после своей зимней спячки страдает этою самою желудочною болезнью, от которой он будто бы излечивает сам себя какою то таинственною травою; кроме того, как уверяют сибирские охотники, медведь часто страдает поносом.[10] Гольды при всех болезнях, сопровождающихся коликами, делали онгон ежа, доонта-фунчелка;[11] это согласуется с магическими воззрениями, которые отметил И. Лепехин в 1772 г. у русских поморов Севера: они колючую рыбу рявца, *Cottus scorpio*, высушив ее, клали под постель больного колотьем и ожидали от этого пользы; осно-

---

[1] Там же, IV, 52.
[2] Там же, IV, 53 и 108.
[3] Там же, IV, 98.
[4] Там же, IV, 99.
[5] Там же, IV, 101.
[6] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514.
[7] Иоанн де Плано Карпини. История монголов. СПб. 1911, перевод А. И. Маленина, стр. 7—8.
[8] Описание Минусинского музея, IV, 108.
[9] Там же, IV, 108.
[10] Черкасов. Записки охотника Вост. Сибири, 102; К. Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 91 и 112.
[11] Шимкевич. Материалы, 46, табл. 11.

вано это леченье, замечает Лепехин, «на старинных предуверениях (предрассудках), будто бы всякая вещь, остиями снабженная, пригодна от различного колотья». [1]

§ 10. КУЛЬТ ОНГОНОВ

Культ онгонов выражался прежде всего в самом предоставлении духу-онгону лекана, который считался большею частью желанным вместилищем, помещением для духа (см. § 21). Кормление онгона — центральный момент всего культа. Предоставление онгону разных удовольствий и развлечений, куда можно относить также и словесные восхваления онгонов, чаще, правда, антропоморфных; подражание онгонам в звуках, движениях и т. п., на чем основано, повидимому, и предоставление онгонам леканов, возможно более сходных по своему внешнему виду с самим демоном, — вот еще элементы культа онгонов. Процесс передачи онгону болезней (см. ниже § 11) также носит культовой характер: он состоял главным образом в переманивании духа-онгона, который мыслился демоном болезни, в искусственное сооружение — в лекан. Антропоморфным онгонам очень часто предоставляли еще живое домашнее животное — для верховой езды (см. § 42).

В кормлении онгонов различаются два главных способа. Древнейший способ кормления состоит в намазывании пищи на губы или рот, а часто на все лицо и даже на весь лекан. Так, ненцы обмазывали своему деревянному онгону губы оленьей кровью. [2] Остяк, по описанию Фр. Белявского, «крича громко и весело: кушай! кушай!, пачкает весь болван жиром, и намазав им несколько раз губы болвану, начинает сам есть». [3] Н. С. Щукин в 1830 г. наблюдал, как якуты чтили своих «деревянных болванчиков», которых наш автор называет еще «пенатами»: «Этим пенатам поклонения никакого не делают, а когда будут есть говядину, то всю рожу у них вымазывают жиром!» [4] Остяки, по описанию Гр. Новицкого 1715 г., кровью жертвенного животного «идолам уста помазуют»; также и «мяса сварив, избраннейшими частьми кумиром уста смазуют». [5] Якуты перед охотой кололи теленка. Шаман на ближнем дереве внизу вырезывал человекообразную грудную фигуру «вподобие знатного у них идола байбаяна, владеющего зверями и лесом». Кровью теленка шаман мазал образ идола «с таким желанием, чтобы промышленным (охотникам)

---

[1] Лепехин. Путешествия, IV, 1805, 38 и 46.
[2] Иславин. Самоеды, 115; Лепехин. Путешествия, IV, 1805, стр. 202.
[3] Белявский. Поездка к Ледовитому морю, 107.
[4] Щукин. Поездка в Якутск, 1844 г., 276.
[5] Новицкий. Краткое описание о народе остяцком, 52.

на промыслу по всякий день видеть кровь так, как у него лицо тогда кровью будет». [1] Тогда же якуты давали по куску мяса «дьяволу, который их малых ребят похищает» (258). Ительмены своих онгонов кормили в годовой праздник очищения таким образом: посадив рядом 55 только что сделанных деревянных онгонов, сначала вымазали им брусникою лицо, а потом поставили перед ними в трех сосудах толченую сарану (луковицы дикой лилии) и перед каждым положили маленькую ложку; когда кушанье простояло таким образом перед леканами достаточное время, ительмены сами съели эту сарану. [2] Самагиры тем же способом кормили и свои амулеты, которые они носили на груди от болезней: владелец амулета мазал лекану-амулету рот всем тем, что он ел сам. [3] Минусинцы кормили молоком онгон jалбак, лекан которого был сделан из холста; приобретенный П. Е. Островских экземпляр этого лекана был настолько забрызган молоком, что на холсте образовалась толстая кора. [4] Жидкою пищею вообще на лекан брызгали, кропили, плескали, а иногда и поливали. Кузнецкие татары кропили своих кукол-онгонов кашицей или вареной кровью барана. [5] Минусинцы и кизыльцы плескали или брызгали на лекан молочной водкой — аракой, а также вареным молоком. [6] Минусинцы же обливали лекан маслом от мучной каши саламаты. [7] Кизыльцы бросали на лекан щепотки нюхательного табаку; [8] и здесь можно видеть прототип ритуального посыпания людей, столь обычного в обрядах самых различных народов, особенно на свадьбе.

Близок ко всему этому способ кормления через постановку перед леканом на некоторое время пищи. Кизыльцы клали перед леканом козью лопатку или козью голову (Клеменц, 27). Минусинцы подносили куски горячего мяса. [9] Нередко таким образом ставили перед леканом свежее сердце, только что вынутое из жертвенного животного (Клеменц, 29); у монголов такое сердце лежало перед леканом целый день; [10] и тут мы склонны видеть генетическую связь с таким же свежетрепещущим сердцем, которое употреблялось с медицинскою целью при передаче болезней живым животным (§ 12).

---

[1] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I — 2. 258.
[2] Крашенинников, там же, III, 91.
[3] Л. Шренк. Об инородцах, III, 114.
[4] Островских. Этнографические заметки о тюрках, 340.
[5] Малов. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда, 41.
[6] Клеменц. Заметка о тюсях, 26—27, 31; Описание Минусинского музея IV, 50, 52.
[7] Описание Минусинского музея, IV, 52; Радлов. Образцы, IX, 409.
[8] Клеменц. Заметка о тюсях, 28—29.
[9] Описание Минусинского музея, IV, 53.
[10] Клеменц. Заметка о тюсях, 29; Castrén. Vorlesungen, 232.

Очень обычно также одновременное намазывание лекана жидкою пищею вместе с постановкою перед ним другой, более твердой пищи, как это делали ительмены в описанном уже случае. У вогулов кормление леканов состояло в том, что мазали им губы кровью жертвенного животного и ставили перед ними на некоторое время чашки с мясом, которые потом съедал шаман и другие.[1] То же самое сообщает Кастрен об обдорских остяках: деревянным идолам «приносят жертвы, заключающиеся в том, что им мажут по губам рыбьим жиром или кровью и ставят перед ними кадку с рыбой или мясом. Такие жертвы может приносить всякий».[2] В последних словах подчеркивается независимость культа онгонов от шаманов, о чем имеется вообще много данных. Смазыванье губ леканам, вероятно, послужило реальной основой известного русского образно-переносного выражения: «по губам помазать». У русских подобное же кормление иконы богородицы отмечено в районе Вельска: в новый год крестьяне «тычут ей в рот» колбасы и шкварки, говоря: «ты еси и нам даси!» (ешь и дай нам).[3]

Качинская старуха рода Пюрют так кормила онгона «Грудь покровительницы», чтобы не хворали люди и скот: черпала три ложки масла мучной каши (саламата) и выливала их на лицо лекана; саламат стоит перед леканом на белой мерлушке, а потом его берут женщины и доедают.[4]

Подношения онгонам впоследствии стали съедать шаманы, причем развилось поверье, что через посредство шамана пищу съедает сам демон: «Только окружающим кажется, будто шаман съедает, а съедает сам кехн», онгон, лекану которого гиляки давали сахар, сарану и т. п.[5] Такое кормление демона через посредство шамана — явление сравнительно новое. Прежде пищу для онгона вкладывали в рот лекана или в другое, особо сделанное в лекане вместилище, которое должно было изображать желудок онгона. Агапитов видел лекан бурятского антропоморфного онгона Бёрто, в рот которого был воткнут свежий кусок жира.[6] С. Шашков отмечает этот способ кормления онгонов в качестве очень обычного: «кормление идолов состоит в том, что идолам дают в рот кость, мясо, хлеб».[7] Л. Шренк наблюдал много гиляцких леканов, у которых «в туловище сделаны углубления, чтобы класть туда пищу».[8] Гольды при сильной худобе

---

[1] Гондатти. Следы язычества у маньзов, 52.
[2] Кастрен. Очерки финского севера России, 265.
[3] Dm. Zelenin. Russische Volkskunde, 1927, S. 63.
[4] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 409.
[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 322.
[6] Агапитов — Хангалов. Материалы, 28. См. рис. № 45.
[7] Шашков. Шаманство Сибири, 98.
[8] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, 118.

человека делали антропоморфного онгона анголако — в виде человека со вздутым животом, впалой грудью и сухой шеей; внутри его выдалбливали воронкообразное отверстие, выходящее через горло. Кормили его кашей, вкладывая ее в горловое отверстие; туда же наливали воды и клали сухую рыбу.[1] Эти случаи объясняют нам археологические находки статуэток в виде животных, напр. лося, спина которых представляет собою род корыта (см. ниже § 19).

Гольды при детском поносе делали деревянную фигуру онгона ytylyku — человекообразный лекан с звериною головою, со сквозным отверстием, идущим от шеи до промежности; в верхнее отверстие клали юколу (сушеную рыбу), а нижнее затыкали, чтобы понос прекратился.[2]

Буряты, «жертвуя» своим онгонам табак, клали его в ящик, где они держали леканы онгонов, сделанные в виде рисунков на тканях.[3]

Все описанные способы имели своей задачей именно «кормление», питание, насыщение онгонов — в самом буквальном смысле этого слова. Голодные духи-онгоны представлялись озлобленными, почему и склонными «забираться внутрь человеческого организма, чтобы сосать кровь и грызть внутренности».[4] Самый материал для пищи онгонов иногда доказывает, что связь онгонов с реальными животными исконная; так, онгон тетерева кизыльцы кормили хлебными зернами, онгон медведя — любимой травой этого зверя Heracleum (см. выше § 3), а также муравьями и корой черемухи.[5] Таким образом, онгон питается теми же самыми продуктами и таким же способом, как питаются звери и человек.

Более новый способ кормления онгонов — паром, чадом и дымом сжигаемой на огне пищи. Этот способ питания духов широко известен также и в поверьях более культурных народов.[6] В культе сибирских онгонов этот новый способ кормления духов уживается рядом с кормлением самою пищею. Качинцы «подносили» онгону кинэн вареное мясо ягненка «так, что пар касается божка», т. е. лекана.[7] Монголы XIV в., скотоводы феодальной эпохи, кормили своих демонов-онгонов всеми различными способами; по свидетельству Марка Поло, они «нажарят мяса и ставят его перед идолами; повсюду разливают сок: пусть, говорят, идолы съедают — сколько захотят»; одновременно «жгут курения из всех самых лучших пря-

[1] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства, 53.
[2] Штернберг, там же, 517.
[3] Агапитов — Хангалов. Материалы, 35.
[4] Лопатин. Гольды, 235.
[5] Описание Минусинского музея, IV, 50; Клеменц. Заметки о тюсях, 31.
[6] Dm. Zelenin. Russische Volkskunde, 1927, S. 331.
[7] Катанов. Отчет о поездке 1896 г. в Минус. округ, 101.

ностей».[1] Туруханские охотники после удачного промысла обмазывали онгонов свежею кровью оленя и одновременно окуривали дымом горящего на углях оленьего жира.[2] Качинцы для онгона белого зайца кололи белого ягненка с желтыми щеками: мясом ягненка мазали лекан, а потом несъедобную часть мяса сжигали;[3] сожжение жертвенного мяса должно означать кормление демонов через посредство огня: представляется, что огонь передает питательные вещества небесным демонам.

Кизыльцы и минусинцы «окуривали» или «подкуривали» леканы своих онгонов чаще всего жиром, бараньим или иным салом, коровьим маслом и т. п. Окуривание состояло в том, что съестные припасы клали на горячие угли и ставили или двигали их так, чтобы лекана окружал дым, точнее говоря: чад и пар от горящей пищи.[4] Ненцы подкуривали своих леканов оленьим салом.[5] Кизыльцы подкуривали лекан онгона сарых, напускающего на людей желтуху, ячменной крупой со сметаной (Клем. 33). В словесном восхвалении онгона «покровительница телеутов», которую кормили мучной кашей, абаканский шаман говорил: «Ешь ты мерзлое масло и вдыхаешь в себя пар чистой каши».[6] Наблюдая жертвоприношения вогулов в 1885 г., Н. Л. Гондатти сделал тот вывод, что демонам при этих жертвоприношениях «достается собственно только запах да пар от дымящейся крови и сочного мяса, а всё прочее съедается самими жертвователями».[7]

У соседних с северо-востоком Сибири северно-американских индейцев окуривание антропоморфных онгонов жиром было соединено, повидимому, с мыслью о предоставлении онгону света, освещения и тепла. По крайней мере Л. Загоскин так описывает этих онгонов: «На лавке пять деревянных истуканов — нагишом, величиною в аршин; руки были особо подвязаны, ноги только обозначены чертою; два из них женские, на лицах у всех надеты маски. Пред каждым горело по жирнику». Ставили еще перед леканами рыбу, толкушу (кушанье) и другую пищу, говоря: «это вам от наших запасений, помогайте и вперед больше!»[8] У манчжур и китайцев подкуривание заменено более культурным приемом — жжением курительных китайских свечей, что известно также и гольдам.[9] Монголы окуривали пряностями.

---

[1] Путешествие Марко Поло, перевод Минаева, 102.

[2] Третьяков. Туруханский край, 439.

[3] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 505.

[4] Клеменц. Заметка о тюсях, 28 и след.; Опис. Минус. музея, IV, 27; Радлов, Образцы, IX, 411.

[5] Иславин. Самоеды, 115.

[6] Радлов. Образцы, IX, 574.

[7] Гондатти. Следы языческих верований у маньзов, 52.

[8] Загоскин. Пешеходная опись, II, 39.

[9] Шимкевич. Материалы для изуч. шаманства, 55.

В православном христианстве окуриванию онгона соответствует каждение перед иконами фимиамом, ладаном.

Таким образом в культе онгонов мы наблюдаем почти одинаково широкое распространение двух очень различных способов кормления, характерных для разновременных эпох: с одной стороны, обмазывание лекана, с другой стороны — окуривание его, причем оба эти приема известны не только в качестве пережитков, но и в живом их бытовании. Это обстоятельство заставляет нас предполагать, что распространению новейшего из двух указанных приемов, окуривания, способствовали какие-то особые условия. Таким условием могло быть первоначальное применение окуривания в культе онгонов не в его новом значении жертвоприношения и кормления духов, а в его более древнем значении — о б е р е г а.[1] В истории своего развития этот оберег вообще превратился в свою противоположность, в жертвоприношение (747), чему содействовало курение людьми пахучих трав (впоследствии — табака) в целях нервного самовозбуждения. Сами возбуждаясь дымом ароматно-наркотических трав, люди стали предоставлять это же самое удовольствие и своим демонам.

Применение оберегов в культе онгонов бесспорно и очень широко распространено, если даже не считать окуривания, как получившего уже совсем иное значение кормления. Весьма характерно, что несмотря на широкое применение окуривания для кормления онгонов, некоторые онгоны совсем не терпят этого способа и даже наказывают за него — факт, доказывающий, что старая и исконная апотропеическая функция подкуривания еще сохранялась в памяти сибирского населения как один из моментов культа онгонов. По свидетельству Клеменца, кизыльский онгон кигиз, насылающий ломоту костей, «не терпит подкуриваний; а когда, по ошибке или незнанию, ему курили салом или маслом, то происходили разные несчастья», хотя сало, рядом с молоком и вином, служит как раз для кормления данного онгона (32); т. е. запрет явно вызван отнюдь не веществом сала, а способом его приношения. С окуриванием онгонов, как с оберегом, надо сопоставить применение в гольдском культе онгонов удушливо-пахучей травы багульника, *Ledum palustre*, также бесспорного оберега, подобно всем пахучим растениям:[2] в культе онгона silwan, излечивающего детские болезни, шаман держит лекан над чашей с водой, в которой положен багульник.[3]

Пахучий багульник и окуривание дымом далеко не единственные в сибирском культе онгонов обереги. Очень характерное для

---

[1] Зеленин. Магическая функция примитивных орудий, 745—747.
[2] Там же, 747—748.
[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 516.

культа минусинских онгонов бряцание металлическими предметами, своего рода звон, не может быть никак иначе объяснено, как только в значении оберега. Качинцы таким образом «шаманили» онгону медведя, который помогает против кашля и других болезней: «берут плохую косу, которая не годится для кошения травы, производят ею звон и пиление, или же, если косы нет, производят звуки стрижением ножниц».[1] О том же минусинском онгоне и Яковлев сообщает, что «при обращении к идолу производят ножницами металлический звук».[2] Качинская старуха, при кормежке маслом из саламата онгона «грудь покровительницы», после каждой из трех ложек масла, «гремит ключами»; цель культа — «чтобы скот и люди не хворали».[3] Качинскому же онгону тилег, помогающему хворым телятам, «шаманят ключами; а если нет ключей, то серебряною потвеею», т. е. подхвостником седла».[4] Самое существование особого местного русского термина «шаманить ключами» говорит об обычности этого обряда. Он вполне аналогичен остяцкому бряцанию железным оружием перед онгонами (см. § 20).

Правда, появление этого оберега относится уже к эпохе металлов, но в культе онгонов много разных оберегов, и многие из них безусловно древнее эпохи металлов. Качинская старуха из рода Пюрют, в момент кормления онгона «грудь покровителя», ударяет по три раза снятым с лекана дабовым поясом как хозяйку юрты, так и самый онгон, а потом опять опоясывает пояс по прежнему на лекан.[5] Удар же — бесспорный оберег.[6] Описанный момент качинского культа надо сопоставить с тем, как ненцы «стегали поясом» же своих онгонов после неудачи на охоте.[7]

Онгоном змеи, чжалан, который состоит из навешанных на прутиках — длинного лоскутка черного сукна, двух тряпочек и куска лисьего меха, кизыльский шаман «обмахивает больного и сметает с него болезнь», приговаривая: «кышь! кышь!», т. е. прочь! вон! (Клеменц, 32). В кизыльском же культе онгона тетерева употребляется особая палочка с навешанным на нее лоскутом коричневой ткани, которой «обмахивают больного» глазною болезнью (Клеменц, 31). Момент «обмахивания» вообще широко распространен в культе минусинских онгонов. Например, онгоном кобытытхан обмахивают три раза больного; качинским онгоном ас, тувинским онгоном челес (радуга), абаканским чалама также обмахивают боль-

---

[1] Катанов. Отчет о поездке 1896 г. в Минус. округ, 100.
[2] Описание Минусинского музея, IV, 100.
[3] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 409.
[4] Катанов. Отчет о поездке 1896 г. в Минус. округ, 99.
[5] Радлов, там же, 410—411.
[6] Зеленин, там же, 719.
[7] A. Schrenk. Reise nach dem Nordosten, I, 317.

ных.[1] Все эти «обмахивания», равно как «сметание болезни» — бесспорные обереги. В культе онгона «покровительницы телеутов» мы видим еще большую иглу, которую вкалывают в лоскут синего сукна на вилообразной ивовой палке.[2] Игла, а быть может также и «неприличные слова» в этом культе — тоже явные обереги.

Оберегом же мы признаем и плескание из чашки водой в дверь юрты, с одновременным брызганием воды из той же чашки на онгона уюнчигарых, при лечении от жара (Клеменц, 31), равно как и открывание дверей юрты после каждого плескания на онгон чогарха араки (водки) — от головной боли (27). Кизыльцы три раза плескали на этого онгона аракой и после каждого возлияния отворяли дверь юрты. В первом случае, где фигурирует простая вода, апотропеическое значение плескания очень прозрачно и бесспорно; в последнем же случае оно несколько замаскировано. Сравнить можно гиляцкий оберег от зооморфного инкуба или суккуба, аналогичный оберегу от летучего змея у русских: жевать икру и, сплевывая, бросать ее за дверь и в дымовое отверстие юрты;[3] русские ели на пороге избы конопляное семя, отвечая на вопрос летучего, что едят вшей.

Широкое применение в культе медицинских онгонов различных оберегов нам вполне понятно: онгон вышел из своего лекана и вселился в человека, отчего и приключилась болезнь этого последнего. Весь обряд с онгоном имеет в данном случае своею целью — вернуть, переманить духа-онгона в его лекан, в прежний или вновь сделанный, что и достигается «кормлением» через обмазывание лекана пищей. Когда же дух вновь вошел в лекан, надо запугать его, чтобы он больше уже не выходил из своего лекана. Для этого и служат большею частью обереги, включая и то окуривание онгона, которое стало впоследствии пониматься как кормление. Сравнить, как «стращали» своих демонов остяки — после жертвоприношения они кидали в воздух свои палицы: «глаголють же, яко и страстки ради сия творят, чтобы сохранил честь творимую им».[4] Такое же значение запугивания, острастки имело своеобразное фехтование и бряцание железными саблями и копьями остяков перед онгонами.[5] Для нас важно установить наличие в культе онгонов оберегов, так как оно очень наглядно доказывает, что онгоны — духи, в глазах людей недостаточно надежные, во всяком случае не благодетельные, а вредоносные. Люди хотя и кормили этих онгонов, но не доверяли

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 52, 63, 97; ср. Радлов, Образцы, IX, 505.

[2] Радлов, там же, 579.

[3] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 197

[4] Новицкий. Краткое описание о народе остяцком, 52.

[5] Абрамов. Описание Березовского края, 343; Белявский. Поездка к Ледовитому морю, 90—91.

им и защищались от них. Преобладают в культе онгонов элементы обороны и защиты от духов, от прежних тотемов. Отсюда можно заключать, что и тотемы сибирских племен были в свое время не столько благодетельны, сколько опасны, вредоносны (см. ниже §§ 24 и 25). И если в фольклорных сказаниях о прежних сибирских тотемах мы встречаем такие указания, что, напр., тотем сам отдается охотнику в добычу (§ 31), то это элементы явно позднейшие, идеализация старины, когда тотемы сделались уже объектом фольклорных преданий, а не живой веры.

У качинцев были особые сроки для ежедневного кормления каждого отдельного онгона. Например, тилег кормили днем в обеденное время; каждай — вечером, когда со степи возвращается стадо; чалбак — утром и днем; медведя — ночью; зайца — днем.[1] И место для кормления было определенное и постоянное. Качинский онгон «грудь покровительницы» круглый год стоял на улице, но на улице его никогда не кормили, а кормили всегда в юрте, куда вносили лекан для кормления не через двери, а через специально проделанное отверстие над верхним дверным косяком; через это же отверстие его и выносили вон после кормежки.[2] Также делали и вогулы: вносили и выносили в жилье свои леканы не через дверь, а или через окно или через нарочно сделанное отверстие.[3] Во всем этом полное сходство, с одной стороны, с убитым медведем в медвежьем празднике Сибири, с другой стороны — с трупом покойника, который также выносили через двери.[4] И объяснение всех этих, вполне параллельных, обычаев одно и то же: дух-онгон, как равно душа убитого медведя и душа покойника, сами, без помощи людей, не должны найти входа в жилище. Все эти духи одинаково опасны для живых.

Как видим, место хранения онгонов далеко не всегда совпадает с местом их кормления: многие онгоны хранятся вне жилья, а кормят их обязательно и всегда внутри жилища. Кроме описанных случаев, то же самое требование отмечено у кузнецких татар. Эти последние своих антропоморфных онгонов-кукол хранили в амбаре, привязывая их в верхних углах. Но в случае болезни или другого несчастья приносили их из амбара в дом, где и кормили кашицей и вареной кровью только что заколотого барана.[5] В этом обязательном перенесении онгонов, для кормления и вообще для выполнения культа, из амбаров в жилище — мы склонны видеть пережи-

---

[1] Катанов. Отчет о поездке 1896 г. в Минусинский округ, 101.
[2] Радлов. Образцы, IX, 409.
[3] Гондатти. Следы языческих верований у маньзов, 53.
[4] Зеленин. Табу слов, I, 52 и след.
[5] С. Е. Малов. Несколько слов о шаманстве у турецкого насел. Кузн. у., 41.

ток древнейшего обычая хранить онгоны непременно в жилище, около очага. Ительмены хранили своих онгонов в юрте: хантай с рыбообразным хвостом «ставится обыкновенно подле огнища», очага; ажушак — над домашнею посудою; урилыдачь — по грядкам.[1] Из них хантай делался ежегодно новый, но старый лекан сохранялся рядом с новым, и по числу их можно было узнать, сколько лет прошло от постройки каждой ительменской юрты (37). Кизыльцы хранили свой онгон «низкое и высокое дерево» «преимущественно за очагом», а онгоны колонка, белки и чега — «за чувалом», за очагом.[2] В переднем углу, особенно за иконами, кизыльцы стали хранить, вероятно, те именно онгоны (лиса, улуг и друг.), которые прежде хранились у очага. Не исключена возможность, что некоторую связь с этим хранением онгонов около очага имеет и позднейшее обыкновение этрусков, греков, римлян, германцев и других окружать домашний очаг изображениями предков.[3] Здесь же надо напомнить, что палеолитические женские статуэтки, культовое значение которых для нас бесспорно, были обнаружены в Костенках в 1931 г. «в особых помещениях, устроенных вблизи очагов внутри жилища раннесолютрейского времени».[4]

В позднейшее время леканы хранились в разных, хотя и строго определенных для каждого отдельного онгона, местах. Это произошло с появлением дифференциации функций онгонов, особенно с появлением скотоводческих и специально охотничьих онгонов. Минусинцы одни леканы, покровителей скота, ставили снаружи юрты, на изгородях скотских загонов или даже в степи на пастбище; другие, имеющие отношение к благополучию «внутренних обитателей юрты», т. е. людей, медицинские онгоны, помещали внутри юрты на строго указанных местах; третьи прятали в сундуки и вынимали лишь при случае.[5] Качинский лекан онгона тилег стоял, напр., снаружи юрты, на северной стороне: он помогал хворым телятам; лекан зайца привязывали к березе перед селением, перед въездом в улус, а иногда даже «в лесу, на островах, около рек», но есть и другой онгон зайца — на полках в юрте. Напротив, лекан медведя стоял всегда внутри качинской юрты у дверей, на северной стороне. Он считался хранителем входа в юрту и помогал людям от болезней. У входа внутри юрты хранились и некоторые иные онгоны, напр. чжалан, чогарха, тобон, кобытытхан и друг.

---

[1] Крашенинников. Описание Камчатки, II — 3, 36—37.

[2] Описание Минусинского музея, IV, 60—61.

[3] М. М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности, 64 и 65.

[4] П. П. Ефименко. Дородовое общество. ОГИЗ, 1934, стр. 331.

[5] Описание Минусинского музея, IV.

Кинэн, охотничий онгон, стоял внутри юрты за сундуками, на южной стороне.[1]

Из словесных восхвалений, которые произносят перед онгонами большею частью шаманы, явствует, что куски шкур и лоскутки тканей, привязываемые к леканам, понимаются как одежда, украшения и постель для онгонов. Например, лекан абаканского онгона «покровительницы телеутов» состоял из вилообразной ивовой палки, к которой прикрепляется лоскут синего сукна; на месте сердца пришивается медная пуговица.[2] В «словах» к этому онгону шаман говорит: «Опираешься ты на палку из зеленой ивы, растущей на песке. Украшаешься ты лентами из синего сукна. Сердце украшено медными пуговицами» (574). Качинский онгон заяц, ильгер, состоит из кусков заячьей шкурки, бересты и красного кумача. В словесном восхвалении этому онгону имеется уже явная идеализация: «Вот одежда твоя ушканья (заячья), красным сукном ты одеваешься; бобр — твоя постель выдра — плеть твоя; соболем махаешь; трость у тебя березовая... Под березой ты стоишь, из березовой лесинки тебе делается кроватка...».[3] Для обозначения аналогичных же «слов», произносимых не шаманом, а владельцем онгона, качинцы употребляли особый глагол, который Катанов переводил русским словом «благословлять» и пояснял: употреблено здесь в смысле задабривать, говорить ласковые слова, добрые речи.[4] Об «уговариванье» демонов-онгонов ненецкими шаманами пишет со слов мезенских ненцев К. Шабунин в 1871 г.[5]

Произносимые шаманами перед онгонами речи, образцы которых мы только что привели, этнографы и путешественники часто называют «молитвами», что очень не точно. Это большею частью не молитвы-просьбы, а «уговариванья», комплименты, восхваления, славословия. Явная цель их — доставить удовольствие онгону, приятно пощекотать самолюбие демона. С этим можно сопоставить предоставляемые людьми онгонам удовольствия и развлечения, напр., пляски, поездки к родным для свидания и т. п. (см. ниже § 39). Правда, и эти развлечения, и особенно предоставление онгону особого домашнего животного (изых) для езды (§ 42) — характерны лишь для культа антропоморфных онгонов, а не зооморфных, но культ антропоморфных онгонов явно впитал в себя весь прежний культ зооморфных онгонов, только с очень немногими дополнениями. Зато в культе зооморфных онгонов мы встречаем особенно

---

[1] Катанов. Отчет о поезде 1896 г. в Минусинский округ, 99—101; Описание Минусинского музея, IV, 51, 59, 60—62.

[2] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 579.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 51.

[4] Катанов. Отчет о поездке 1896 г. в Минусинский округ, 100 и др.

[5] Зеленин. Описание рукописей учен. архива Географ. общ. I, 1914, 22.

любопытную черту — подражание людей своим онгонам-животным. Мы склонны видеть в этой своеобразной черте сохранившийся в виде переживания момент уподобления людей своему тотему-животному.

В кизыльском культе онгона медведя, аба, больной кизылец «ревет по-медвежьи перед онгоном, приговаривая: «не сердись, ешь!» и держит перед ним сковородку с горячими углями, на которых тлеют — сало, черемуховая кора и стебли любимого медведем растения *Heracleum*» (Клеменц, 27). Такие же моменты уподобления и подражания онгонам-тотемам мы усматриваем и в обычае амурских охотников носить на себе малые изображения охотничьих зооморфных онгонов в качестве амулетов и талисманов: это своеобразное маскирование под онгон, прежде — под тотема (см. ниже § 17). Самый факт становления искусственных фигур-леканов, возможно более похожих на духа-онгона, является уже одним из моментов такого же уподобления онгону.

В бурятском культе так наз. надани-онгонов, игровых онгонов, сохранились, повидимому, окаменелые переживания целых тотемических обрядов-пантомим, когда люди ритуально уподоблялись и подражали своему тотему. «Надани онгон», онгоны вечерок или игровые онгоны, призываются шаманами во время игрищ, чтобы позабавить собравшуюся молодежь, а также еще во время обряда онгон иделухе (кормление онгонов) и некоторых других обрядов (76). Призыв этих онгонов во время вечерок представляет собою ритуально-драматическое увеселение. Есть основания полагать, что зооморфные онгоны бурятских вечерок — одни из самых древних онгонов у бурят. Это — медведь, точнее, медвежий хан (?), бабаган-онгон (82; бабай — медведь). Изображающий медведя шаман подражает реву, движениям и действиям медведя, между прочим стаскивая зубами людей в одну кучу около двери, и на эту кучу кладет разные предметы, притаскивая их также в зубах (82—83). Козел, тэхе-онгон; бык пороз, буха-онгон; свинья, гахай-онгон; волк, шоно-онгон, и еж, заря-азарга онгон.[1] Изображающий всех этих животных-онгонов шаман ходит на четвереньках, бодается, обнюхивает людей и вообще подражает названным животным в их движениях, звуках и действиях. Рядом, среди надани-онгон, у бурят преобладают антропоморфные обычные онгоны (77 и след.).

Чтобы покончить с культом онгонов, отметим еще, что, по сообщению Н. С. Щукина, буряты «к бурханам не прикладываются, а наклонившись над ними нюхают».[2] Нюхание вообще соответство-

---

[1] Хангалов. Новые материалы о шаманстве у бурят, 82—83; ср. Агапитов—Хангалов. Материалы, 21.

[2] Щукин. Буряты, 84.

вало у бурят, так же как и у якутов, позднейшему поцелую.[1] Буряты прежде и своих младенцев, и вообще любимые предметы, нюхали вместо поцелуев. Но о поцелуях сибирских онгонов у нас нет больше никаких сведений, и мы склонны думать, что Щукин говорит в данном случае о буддийских бурханах, а не об онгонах.

С. Е. Малов отмечает, что кузнецкие татары в 1908 г., принося из амбара в дом свои онгоны, «священные куклы», во время пребывания онгонов в доме перевертывали лицом к стене христианские иконы или завешивали их шалью.[2] Здесь мы имеем случай обычной вражды между демонами разных культов и религий, и дипломатическое приспособление людей к этой вражде между демонами.[3]

§ 11. ПРОЦЕСС ПЕРЕДАЧИ БОЛЕЗНЕЙ ОНГОНУ

Болезнь человека передается онгону двумя разными способами: 1) путем непосредственного соприкосновения с онгоном и 2) через троекратное обнесение онгона вокруг больного или обратно — обхождение больного кругом онгона.

Более древний способ извлечения болезни через высасывание в культе онгонов сохранился только в качестве редкого окаменелого переживания. Так, абаканские шаманы говорили, что изображенное на их бубне морское чудовище «высасывает и излечивает нарывы».[4] Ненецкий шаман имел при себе лекан « с острым носиком», повидимому птицеобразный: этим «носиком» шаман водил по животу больного внутреннею болезнью и таким образом находил «больное место»; из этого места шаман «всасывал в себя» червя, который будто бы завелся в животе и был причиною болезни.[5]

Способ передачи через соприкосновение с онгоном очень ярко выражен, например, у гольдов при лечении головокружений, когда на голову больного надевали лекан птицы гааза со стоящим на ней человекообразным демоном сэкка, и затем выносили этот лекан вон из фанзы и клали на землю.[6] Или они же, при лечении больной поясницы, лекан кабаньей головы, каазу, подвешивали к поясу больного (с. 59, рис. 8). При болезни спины, когда больной не может выпрямить спину, лекан дарма-енси-седана гольды делали со сгорбленной спиной; при камлании за больного лекан этого горбатого

---

[1] Верхоянский Сборник, 119; Щукин, там же, 83—84.

[2] Малов. Несколько слов о шаманстве у турецк. насел. Кузн. у., 41.

[3] Зеленин. Табу слов, I, 131 и след.; ср. 71.

[4] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 580.

[5] Иславин. Самоеды, 112.

[6] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, 53.

онгона также подвешивали к поясу больного, а после прятали в амбар (57).

Одна из вариаций прикосновения онгона к больному, в целях передачи болезни духу, состоит в том, что лекан ставят или кладут рядом с больным. Так напр., гольды лекан онгона арки, который должен помогать при крайнем и упорном истощении организма больного, когда больной чахнет, ставили во время камлания рядом с больным, а потом выносили этот лекан на улицу (54). Так же поступали гольды с онгоном «тигровая лапа», амбансеон-наала, которую клали при камлании рядом с больной ревматизмом рукой больного, а потом уносили для хранения в амбар.[1] Оседлые коряки больных горячкою (тифом?), при лечении сажали на идола, точно так же как казахский баксы сажал больного на собачий череп (§ 11). Корякское лечение происходило при очень любопытной обстановке, которую описывает один мало известный автор XVIII в. следующими словами:

Оседлые коряки к своему празднику перед началом китового промысла «против находящихся в их юртах идолов, до самого огнища, делают проход, широтою до пяти четвертей, и по обеим сторонам обставливают решотками высотою в ¾ арш.; на середину же сего прохода кладут сделанного [искусственного] небольшого кита, обвитого травою тончичем; и по промысле кита, сидя по обе стороны прохода, едят мясо и жир китовые, и подчивают своих родственников до изрыгания; и при обжорстве своем, обливают жиром как своих идолов, так и сделанного кита. Мясо ж с жиром втыкают на острые сваи, поставленные против юрт, которое до тех пор там остается, покуда жир истекши и мясо высохнув собаками съедено будет, что̀ исполняют во весь тот промысел» (ср. § 21). «Напоследок, в проходе сем лечат больных горячкою: поставя в нем, к задней стене юрты, идола, обвитого тончичем, с другого конца водят больного по проходу взад и вперед до тех пор, покуда он сил лишится или лучше сказать таскающие его устанут; потом с а ж а ю т е г о н а т о г о и д о л а, и сие повторяют до выздоровления или смерти». По окончании промысла «проход» из решоток относят на правую сторону юрты, к стене, где он и стоит; а кита выбрасывают из юрты.[2] Здесь имеется и зооморфный онгон — кит, которого кормят, обливая жиром, и антропоморфный онгон, на которого сажают больного.

Момент прикосновения к больному онгона с медицинскою целью сохранился также и в шаманстве: гольдский шаман, схватив потерянную душу больного, спрятал ее в шапку, а шапку надел на

---

[1] Лопатин. Гольды, 228.

[2] Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова, 151—152.

голову больного.[1] Так же поступал ойротский шаман для передачи бездетным супругам душ их будущих детей.[2]

Переселение духа болезни из больного человека в лекан через троекратное окружение рельефно выражено в кизыльском обряде с онгоном змеи. Болезненную ломоту и опухоль ног кизыльцы приписывали онгону змее. Для лечения болезни они брали леканы трех змей, клали их на дощечку, ставили перед ними сало и чашку с вином и обносили вокруг больного три раза, после чего выносили из юрты в змеиную нору, куда должна была уйти и болезнь.[3] Точно также поступали кизыльцы и с онгоном белки, тин, и с «большим» онгоном улуг, который излечивает от внезапных болезней. Во всех трех случаях «обряд состоит в том, что лекан три раза обносят вокруг больного» (26, 28, 31). С этим троекратным обнесением лекана вокруг больного надо сравнить троекратное же «покручивание» над головою больного живого петуха или курицы, в зависимости от пола больного. Эту птицу потом окрашивали в красный цвет, а по выздоровлении больного уносили ее в лес (§ 12). Т. е. здесь мы имеем полную аналогию с кизыльским лечением больных при помощи онгона змеи, только место лекана здесь занимает живая птица, очевидный наследник и преемник былого тотема.

Функция переключения болезни в лекан целиком сохраняется, если не лекан обносят вокруг больного, а наоборот — больного водят вокруг онгона. Казахский баксы три раза обводил больную вокруг собачьего черепа и антропоморфных кукол, а мы знаем, что черепа разных животных имели часто ту же самую функцию, что и онгоны (§ 22), куклы же — явные антропоморфные онгоны. Казахи объяснили при этом Кустанаеву, что «во время обвода больной вокруг черепа ее мучители переходят в череп», причем «мучителями» тут названы демоны болезни.[4] Капитан Биллинг в 1791 г. наблюдал у чукчей такой способ лечения: «любимую собаку больного закололи и рассматривали с великим вниманием ее внутренности; наконец вымазали лицо больного собачьею кровью и водили его кругом жертвы».[5] Здесь рядом с круговым движением больного около жертвенного животного имеется еще одновременно и момент соприкосновения: лицо больного вымазывают кровью той же собаки. Тут функции прежнего тотема унаследовало домашнее животное, собака, что имело место также и у гиляков: душу умирающего чело-

[1] Шимкевич. Материалы, 56.

[2] D. Zelenin. Ein erotischer Ritus, 92.

[3] Клеменц. Заметка о тюсях, 31; ср. § 12.

[4] Кустанаев. Этнографические очерки киргизов Перовского и Казалинского уездов, 47; ср. ниже § 13.

[5] Путешествие капитана Биллингса, извлечено Сарычевым, 23.

века гиляки переводили в его любимую собаку, для чего эту последнюю клали на грудь умершего.[1]

Момент троекратного окружения явно возник позднее, нежели способ непосредственного соприкосновения онгона с больным, и он часто разнообразится. Так, те же кизыльцы обносили три раза вокруг больной роженицы молочную водку араку, после чего плескали этою водкою на лекан онгона лисицы, который помогает при трудных родах. Они же вокруг человека с больным плечом обносили, в культе онгонов зайца и тетерева, чашку речной воды, давали больному выпить глоток ее, а остаток этой воды потом выливали за юртой. Точно также они обносили три раза вокруг больного глазами чашку с аракой и мазали этой аракой больные глаза.[2] Подобные случаи, возможно, развились в связи с тем, что лекан обносили вокруг больного вместе и одновременно с пищей, которою онгона кормили. Так, те же кизыльцы обносили вокруг больного лекан онгона змеи вместе с салом и вином, и эту пищу потом выносили из юрты и закапывали вместе с онгоном в змеиную нору (31).

§ 12. ОНГОНУ ПРЕДШЕСТВОВАЛО ЖИВОЕ ЖИВОТНОЕ

В кизыльском культе онгона змеи, джалан, леканом служат три чучела трех змей, сшитые из черной ткани, с двумя бисеринами вместо глаз. В случае появления приписываемой змеям болезни — ломоты и опухоли ног, кизыльцы эти леканы «всех трех змей кладут на дощечку, перед ними кладут сало и ставят чашку с вином, обносят вокруг больного три раза; потом, пятясь задом и раскланиваясь, выносят дощечку с пищей и леканами из юрты и закапывают в змеиную нору. Болезнь вместе с леканами уходит в землю».[3]

Очевидно, здесь дух данной болезни — ломоты и опухоли ног — отожествлялся с зооморфным духом-змеем, который представлялся обитающим как в живых змеях, так и в лекане змеиного онгона. Болезнь объясняли, очевидно, тем, что дух вышел из своего лекана или из живой змеи и вселился в больного человека, который от этого вселения и заболел. Для излечения больного надо вновь переселить, перевести из него духа болезни в змеиный лекан. Кормление онгона и троекратное обнесение его вокруг больного должно именно переселить, переключить духа болезни в лекан. А так как дух-онгон оказался недостаточно надежным, он однажды уже перешел из своего лекана в человека, то, повидимому, во избежание повторения таких же случаев, духа вместе с леканом относят в его природную обстановку — в змеиную нору. Надолго ли, мы не знаем.

---

[1] Крейнович. Собаководство гиляков и его отражение, 51—52.
[2] Клеменц. Заметка о тсюсях, 30, 31, 26.
[3] Клеменц, там же, 31.

Во всем этом видна память о том, что онгон-чучело змеи заменил собою действительную, живую змею, которую держали и кормили в доме с тою же самою целью — чтобы она не насылала на окружающих ее людей болезни, а в случае заболевания человека принимала бы эту болезнь на себя. Сравнить с этим приведенные нами ниже (§§ 27 и 28) поверья о том, что гнездящийся в известном месте хищник никогда не вредит территориально близким к его гнезду людям. Известно также, что многие народы действительно держали в своих домах змею или ужа и кормили их, считая добрыми гениями дома (§ 23).

Аналогичный обряд передачи болезни живой рыбе налиму описан Агапитовым в 1883 г. для балаганских бурят. Обряд этот уже шаманский, и автор очень неудачно определяет его, как «случай посвящения налима»,[1] т. е. сопоставляет с посвящением демону домашнего животного, так наз. изыха, у скотоводов (см. ниже § 50). Об этом сопоставлении у нас будет речь ниже; здесь же отметим, что этот шаманский обряд носит новую черту — расчленение одного тотема на два разные элемента: 1) дух болезни представлен в виде живой лягушки, которая сама выскакивает из больного в воду, после чего больной выздоравливает, и 2) выпускаемый в воду живой же «освященный» шаманом налим, который очень похож на жертвенное животное. Приведем подлинные слова авторов-наблюдателей: «Шамана У. призвали к одному больному, у которого сильно опухла нога. Шаман приказал поймать ему налима. Больного принесли к реке. Когда налим был пойман, то шаман, совершив жертву тарасуном в честь ухан-хата [водяного демона], освятил налима и велел бросить его живого в воду. Тогда нарыв на ноге прорвался, и из него выскочила лягушка, ушедшая тотчас в воду, а больной выздоровел» (39). «Освящение» налима состояло в том, что его «омыли освященною шаманом, при посредстве багульника и богородской травы, водою», как буряты делали со всяким освящаемым животным (39). Налим имеет ту общую черту с изыхом (§ 43), что его также отпускают на волю. Медицинская функция излечения человека от болезни присуща многим изыхам. Но поскольку культ изыхов развился лишь у скотоводов, и изыхом нормально бывает только домашнее животное, — постольку данного бурятского налима можно и нужно определить не как настоящего изыха, а лишь как контаминированный с жертвенным животным прототип изыха, который также восходит к тотему-животному.

Мы склонны видеть аналогию описанному бурятскому обряду с налимом в международном для северной Евразии способе лечения желтухи — у русских, коми и друг. Для коми-зырян этот способ

[1] Агапитов — Хангалов. Материалы, 39.

лечения описан в таких словах: «При желтухе надо поймать щуку и смотреть на нее больному в течение более или менее продолжительного времени. После этого щука живой отпускается обратно в воду и тем уносит с собою болезнь».[1] Здесь болезнь переходит из больного в щуку при посредстве длительного созерцания больным живой щуки.

В Средней Азии у разных народов был распространен особый способ лечения болезней, так наз. кӯчӯрӯк и кучурма, т. е. в буквальном переводе: выселение, переселение, разумеется — демона болезни из больного.

В 1925 г. этот способ подробно описала А. Л. Троицкая в своей специальной статье: «Лечение больных изгнанием злых духов среди оседлого населения Туркестана». Преобладают в этом медицинском способе разного рода обереги — выпугивание из больного злого духа болезней, который представляется «засевшим в теле больного» (149). При этом или под мышку левой руки больного (154), или же в головах его (149) кладут живого желтого цыпленка; кроме того, спину и бедра больного покрыли шкурой только что заколотого барана, мехом наружу (148). По окончании лечебного сеанса, который совершала шаманка фольбiн с бубном, цыпленка отпустили, а баранью шкуру сняли (150). По описанию А. А. Диваева, около больного клали в этом случае или связанную дикую птицу кара-гуса (хищная птица беркут из породы орлов), или домашнюю же курицу. Иногда больному давали живого голубя, которого он должен был держать в своих объятиях. Всё «это делается для того, чтобы болезнь перешла к ним, т. е. к карагусу, курице или к голубю». Иногда тут вместо птиц фигурировали голые черепа верблюда или собаки, или же пять-десять кукол, «которые дают подержать больному с тою же самою целью».[2] Ср. ниже § 22, где мы говорим об онгонах в виде черепов, скелетов и т. п. Заключительную часть этого лечения описывают еще Р. Карутц и Х. Кустанаев, с некоторым отличием в деталях.

По описанию Карутца, берут утыканный куклами (это простые палочки, обернутые тряпочками) и разрисованный красными точками лошадиный череп и еще два точно также разрисованных собачьих черепа, выносят их в степь и кладут один позади другого на дорогу, большею частью на вытоптанные дорожки, ведущие к колодцу. Потом сжигают старые тряпки, свистят и дуют на тех злых духов, которые воплощены в этих куклах и уносятся лошадью, погоняемою собаками. Черепа оставляют на том самом месте, куда их положили, пока их не истопчут животные, а дождь и ветер не

---

[1] Сидоров. Следы тотемических представлений, 48.

[2] Диваев. Баксы как лекарь и колдун, 315.

превратят в пыль. Если казах встретит их на своем пути, то он обходит около, но скрывать или зарывать эти черепа в землю не принято».[1]

По описанию Диваева, «берут голый череп павшего животного, окрашивают его в красную краску и чернят сажей. Делают семь кукол (коршак) и семь фитилей. Баксы ведет больного к разветвлению дороги. Привязывает кукол к черепу пестрыми нитками, скрученными в обратную сторону, влево; зажигает фитили и больного сажает на череп. Как только фитили сгорят, баксы с больным немедленно убегают, говоря: «продал! продал!», т. е. будто бы продал болезнь куклам». Если больной оглянется при этом назад, то голодный арвах (душа умершего) снова поселится в больном (308—309).

По описанию Х. Кустанаева, джины (демоны) «целыми легионами разлетаются по всему свету, вселяются в человека и животных и начинают мучить их» (42, примеч.), отчего и происходят болезни. Приглашенный лечить нервно-больную женщину баксы сначала, будто бы, «расспрашивал духов о судьбе больной» (43), после чего «заявил, что в больную вселились злые духи, и что он может их прогнать, ... если помогут ему арвахи, т. е. покровительствующие духи усопших предков и знаменитых людей» (44). Во время лечения баксы, между прочим, «в исступлении бросился на больную и начал кусать ее, бить по спине рукою, приговаривая: шик! (выходи!)» (45); колол себя ножем, лизал раскаленный кетмень (заступ), и проделывал другие подобные фокусы, «убеждающие окружающих в том, что в баксы действительно вселились его духи» (46; ср. ниже § 53). В заключение своего лечения, которое продолжалось, с перерывами, несколько дней, баксы совершил обряд «кучру», т. е. переселение духов-мучителей на другой предмет. Баксы при этом раскрасил сухой собачий череп в самые разнообразные цвета и собрал нечетное число кукол — по одной кукле с каждой кибитки аула. «По мнению киргиз, эти куклы — образы злых духов, шайтанов» (47). После заката солнца баксы «повел больную в сторону от аула, где пролегала дорога, положил около нее череп, разбросал кругом куклы, и больную обвел вокруг черепа три раза, после чего баксы с больною пошли обратно домой» (47). Казахи объяснили автору Кустанаеву, что «во время обвода больной вокруг черепа ее мучители переходят в череп». Таким образом, раскрашенный череп превращается, в глазах духов-мучителей, в собаку, окруженную бесами (куклами). Духи больной, увидя собаку, окруженную своими «сестрицами», покидают больную и присоединяются к ним, садясь верхом на эту собаку. Больная, обойдя три раза череп, должна, не огля-

[1] Карутц. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке, 128.

дываясь назад, спешить домой; в противном случае злые духи покидают череп и переселяются в нее опять».[1]

Приведя это подробное описание условий и обстановки переключения духов болезни из больной в куклы и в собачий череп, мы должны прибавить, что автор книги — воспитанник 4 класса Туркестанской учительской семинарии в Ташкенте, сам молодой казах (киргиз), окруженный казахской средой; он мог всё это описать, только «не мудрствуя лукаво»; если же он и мог при этом находиться под чужим влиянием, так это могло быть только влияние людей, принадлежащих к той же местной, туземной среде. Во всяком случае, изложенная им концепция перехода духов не могла быть навеяна извне, а могла быть взята автором только от окружающих его казахов.

Мы привели три описания одного и того же казахского обряда, причем описания Кустанаева и Карутца совершенно независимы друг от друга. Диваев знал своих предшественников, но туркологам хорошо известно, что Диваев прекрасно сам владел казахским бытовым материалом и всегда точно описывал факты, известные ему по непосредственному наблюдению. А. Л. Троицкая — молодой этнограф-специалист, хорошо знающий местный язык. Анализируя описанный тремя авторами обряд, мы прежде всего должны отметить отражение в нем идеологического перехода от зооморфных духов болезней к антропоморфным духам. Фигурирующие в обряде куклы бесспорно антропоморфны, и они прежде всего предназначены для вселения в них духов, также очевидно антропоморфных. Карутц прямо отметил верование казахов, что «злые духи (болезни) воплощены в куклах» — верование, которое в описанном у Диваева случае уже перетолковано по новому: «продал болезнь куклам». Нечетное количество кукол-духов рассчитано на то, что к ним присоединится один новый дух — дух болезни, и тогда каждый будет иметь свою пару.

Но рядом с этими более новыми воззрениями, у казахов сохранялось очень прозрачное наследие древнейшей, архаической идеологии: черепа собак и лошадей явно были предназначены для вселения в них зооморфного духа болезни. Кустанаев приводит такое именно объяснение самих казахов: во время троекратного обхода больной вокруг черепа духи болезни переходят из больной в собачий череп, в котором духи видят собаку, окруженную их «сестрицами» — бесами. Этих «сестриц» изображают куклы; к их компании присоединяются духи болезни, покидая для этого больную. Собака служит им ездовым животным, на которое они садятся

[1] Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов, 42, 47—48.

верхом. Т. е. тут представление о зооморфных духах явно борется с представлением о духах антропоморфных. В собачий череп могли перейти прежде всего только зооморфные духи, а ехать верхом на собаке, напротив, антропоморфные. Самый способ переключения духов болезни из больной в череп собаки вполне аналогичен известному уже нам из кизыльского культа онгонов-змей способу: троекратный обход кругом того предмета, в который должен перейти дух болезни. Диваев отметил иной способ перевода духов — через непосредственное соприкосновение: больного сажали на череп.

Окраска черепов «в самые разнообразные цвета» должна очевидно соблазнить духов своей красотой и оригинальностью, но она восходит, конечно, к прежнему обмазыванию черепа свежею кровью, и кровь эта — бесспорная пища, приманка для духов.

Одновременное фигурирование зооморфных леканов-черепов (ср. § 22) рядом и вместе с антропоморфными леканами-куклами говорит именно о переходной эпохе в развитии анимистической идеологии: духам предоставляется выбор между зооморфными и антропоморфными леканами. Однако представления об антропоморфных духах уже явно возобладали и доминируют: у Карутца лошадь в виде конского черепа, у Кустанаева собака в виде собачьего черепа — одинаково служат ездовыми животными для духов, которые должны уехать подальше от больного, для чего даже собаки погоняют лошадь с сидящими на ней демонами (Карутц). Однако лежащие на дороге черепа все прохожие казахи обходят: очевидно в черепах остается еще что-то опасное. Мысль о том, что духи остаются жить в черепах и куклах, еще жива. Не даром же эти черепа и куклы не зарываются в землю и не сжигаются. Повидимому, духу предоставляли возможность перейти в проходящее мимо животное или в человека же — чужого рода, чтобы этим предупредить возможность возврата духа болезни к прежнему больному, из которого данный дух только что выселен. То же самое отмечено у башкир (см. ниже).

У имеретин живым онгоном, которому передавалась оспа, служили петух или курица, в зависимости от пола больного. Эту птицу три раза крутили над головою больного, после чего красили ее голову, крылья и ноги в красный цвет, и в таком виде пускали по двору. Повидимому, красный цвет птицы должен соответствовать любимому цвету демона оспы, при которой кожа больного краснеет; т. е. здесь можно видеть отзвук былого подражания тотему; но не исключена возможность, что и тут краска явилась вместо крови, которою обмазывали птицу как приманку для демона. Когда больной выздоровеет, то предполагается, что болезнь окончательно перешла в красную птицу: последнюю тогда имеретины кололи и вместе с пе-

ченьями относили в ближайший лес, где прятали и оставляли заколотую птицу и посуду — очевидно для угощения демонов.[1]

Аналогичный башкирский обряд передачи болезней живой домашней птице, которая впрочем тотчас же убивается, описан С. И. Руденко. Рядом с живою птицею тут фигурируют антропоморфные леканы усюк — две куклы, сделанные лекарем тут же при больном из тряпок. Обряд лечения совершал профессионал-лекарь, со своим помощником-юношей, «так как одному лекарю трудно бывает справиться с болезнью».[2] Повидимому, так же как и у казахов, тут духу болезней предоставлялся выбор — перейти из больного или в антропоморфные куклы, или в живую птицу. В описанном у Руденко случае болезнь переводилась не в куклы, а в живую домашнюю птицу: лекарь подносил живого петуха или гуся к больному, обводил его несколько раз вокруг больного, дуя и с усилием изгоняя болезнь. Потом этого петуха или гуся тут же резали, клали в ведро вместе с куклами, и лекарь тотчас же на лошади увозил это ведро со всем содержимым, с петухом и куклами, километра за три, уверенный, что он одновременно увозит и болезнь. — Мне, по моим личным наблюдениям среди башкир в районах Свердловска и Челябинска, известно, что болезнь таким путем передается тому человеку, который возьмет себе данное ведро с петухом, или хотя бы животному, которое будет проходить по-близости мимо. Птицы в этом обряде иногда не бывает совсем, а куклу башкиры при этом предварительно вешали на шею или пришивали к одежде больного, иногда на несколько дней; в виденных мною экземплярах таких кукол я всегда встречал привязанные или пришитые к ним когти или клювы птиц, чаще хищных и вообще диких. Это последнее обстоятельство роднит данные башкирские усюк'и с антропоморфными онгонами, восходящими к животным-тотемам. В случае же, описанном у Руденко, произошло расщепление онгона: старейший, животный элемент тотема-онгона представлен живою домашнею птицею — петухом или гусем, а антропоморфный элемент парочкою людей — куклами мужчины и женщины.

Переселение духов болезни из больного в животное было некогда, очевидно, настолько широко распространено, и настолько обычно, что оно сохранилось у самых различных народов в виде обыкновенного домашнего медицинского средства, выполняемого над больным без участия специалистов-лекарей или шаманов. При этом данное медицинское средство часто упрощалось и разнообразилось. Если в одних случаях мы видим живое животное, прежде всегда дикое, а позднее также и домашнее, с которым больного

[1] Зеленин. Табу слов, II, 75, цитата из статьи Сагарадзе.
[2] Руденко. Башкиры, II, 312.

ставили на более или менее продолжительное время в непосредственное соприкосновение, — то в позднейшие времена вместо живого животного брали какую-либо его часть, чаще всего свежую, только что снятую шкуру или же теплые внутренности убитого и даже живого животного. В том и другом случае получался теплый компресс, который мог действительно облегчить страдания больного, т. е. был полезен с чисто рациональной точки зрения; так что опыт оправдывал применение этого нового способа. Из отдельных частей организма часто брали сердце, а также печень, мозг, кровь — очевидно уже связав с этими частями представление о вместилище души животного. Одновременно эти же медицинские способы передачи болезни животному сохранялись и в обрядах шаманских жертвоприношений (ср. ниже § 41), где также фигурируют обычно сердце и другие внутренние органы животного, его голова и шкура.

В народной медицине этот способ лечения все упрощался и упрощался: больного проводили между двумя половинами только что рассеченного животного, смазывали его теплою кровью, желчью, жиром и т. п., вдували в раны или в ноздри порошок животного организма, ели мясо животного или отдельные его части, включая молоко и помет, причем в древнейшем и простейшем, более прозрачном виде это было глотание живого животного — рыбы, паука, глаз медведя и т. п. Эти медицинские способы, явно восходящие к переселению демона болезни из больного в животное, разнообразились еще и под влиянием различных магических представлений и аналогий. Нередко служившая для перехода духа часть животного организма истолковывалась как оберег-амулет, а иногда даже и как талисман. Мы приведем ниже ряд таких фактов, главным образом из практики разных народов Сибири.

Енисейские тунгусы верили, что если положить живую з м е ю слепому на глаза, то слепой прозреет.[1] Ойроты лечили ногтоеду и костоеду, так наз. нарывы-змеевики (ділан-каразы) таким способом: сдирали с живой змеи кожу и привязывали ее к больному месту. Сообщая об этом, В. И. Вербицкий добавляет: ойроты — «великие художники в деле сдирания шкуры с живой змеи: наступают ногой на голову змеи и, отделив ногтем кожу вокруг шеи, в одно мгновение сдирают всю кожу, как чулок».[2] И у бурят также лекарством от «змеиного нарыва» считалась змеиная кожа.[3] Характерно и самое имя этой наружной болезни, также связанное со змеей: русское з м е е в и к, з м е е в е ц, алтайское и бурятское «змеиный нарыв». Русские в районе Сургута верили, что в этой язве на пальце живет

---

[1] К. Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, стр. 94.
[2] Вербицкий. Алтайские инородцы, 87.
[3] Балаганский сборник, 213.

мохнатый червяк, который может щениться,[1] т. е. размножаться. В других местах русские называли ту же ногтоеду словом в о́ л о с, в о л о с е н ь, и приписывали причину болезни ожившему в воде конскому волосу. Вряд ли можно сомневаться, что некогда тут имели в виду не волос и не мохнатого червяка, а именно змею. Чуваши один вид чирьев лечили заклинаниями над змеиной головой или над черепом змеи.[2]

Минусинцы говорили Катанову, что если шкуру змеи положить на женщину, которая трудно родит, то роды будут легкие.[3] Здесь связь змеи с родами явно магическая: как легко выползает змея из своей собственной кожи при линянии, так легко выйдет детеныш из женской утробы.

Русские на Алтае зашивали и вешали на грудь больного лихорадкой змеиный выползок, т. е. шкурку змеи, сброшенную ею еще при весеннем линянии.[4] Чуваши в тех же случаях клали ее в рукава лихорадочного больного.[5] В последних случаях змея часто понимается как амулет, и наиболее распространенный в древней России вид амулета носил именно название «змеевик», так как он представлял собою изображение змеи, чаще медное. Но первоначально змеиный выползок, а быть может даже и змеевик-амулет служил для вселения в них духа болезни.—Ойроты смазывали змеиною кровью бородавки.[6]

Особого внимания заслуживают случаи, где змея служит лекарством от ее же собственных укусов. Гиляки лечили укусы змеи, обвязывая рану змеиною шкуркою.[7] Осетины лечили укусы змей жиром, вытопленным из укусившей змеи, если ее удавалось поймать.[8] Сравнить медного змея древних евреев в пустыне — лекан змеи, который якобы исцелял от змеиных укусов.[9]

Магическая помощь змеи роженице дала у бурят своеобразный талисман: на двух скрутившихся змей буряты бросали пояс, который через это получал чудесную силу; перед наступлением родов этот пояс бросали на роженицу и этим обеспечивали легкие роды.[10] Земледельцы-болгары убивали 25 марта, в благовещение, змею, закапывали труп ее в землю и садили на этом месте растение васи-

---

[1] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 324.
[2] Никольский. Народная медицина у чуваш, 23.
[3] Катанов. Среди тюркских племен, 18. Он же. Письма из Сибири, 93.
[4] Потанин. Юго-зап. часть Томской губ., 129.
[5] Никольский. Народная медицина у чуваш, 39.
[6] Вербицкий. Алтайские инородцы, 86.
[7] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, 122.
[8] Кокиев. Записки о быте осетин, 111.
[9] Числ XXI, 9.
[10] Балаганский сборник, 213.

лек: цветок такого василька якобы помогает от всякой болезни у домашних животных.[1]

Ойроты, для излечения чирьев и опухоли, клали на них живую лягушку и держали ее тут до тех пор, пока лягушка не умрет.[2] Чуваши разрезали живую лягушку пополам через бока и прикладывали ее в таком виде к опухоли.[3] Якуты проглатывали небольшую живую лягушку от чахотки.[4]

Енисейские тунгусы при трудных родах привязывали к животу роженицы, для скорейшего разрешения, живых тритонов и ящериц.[5] Туркмены лечили гнойные нарывы на пальцах тем, что надевали на больные пальцы заживо распоротую ящерицу.[6] Они же курили, для лечения, порошок сушоной головы от большой ящерицы, так наз. варан.[7] Якуты лечили конские болезни тем, что вдували в ноздри больного животного порошок из засушенной ящерицы.[8] Сравнить с этим русское имя тяжелой болезни скота «ящур», а также широкое распространение среди археологических медно-бронзовых фигур Урала и Сибири ящериц с коротким хвостом.[9]

Насекомые и черви также применялись в этой архаической медицине, которую мы склонны считать тотемическою. Казахи Семиречья и их русские соседи лечили укусы ядовитого паука каракурта, равно как укусы скорпиона и фаланги, таким образом: делали настой на деревянном масле (елей) трупа укусившего паука и смазывали этим настоем рану; если же укусивший каракурт не был убит и пойман, то брали настой на любом трупе этого ядовитого паука.[10] Подобным образом осетины лечили укусы скорпионов жиром, вытопленным из укусившего скорпиона, если его удавалось поймать.[11]

Ительменские женщины, для исцеления от бесплодия и для легких родов, ели [вероятно, глотали живых?] пауков, которых на Камчатке было вообще очень мало.[12] Якутские женщины от бесплодия глотали белого червяка, упавшего с так наз. орук, т. е. с ведь-

---

[1] В. Качановский. Памятники болгарского народного творчества, 9.

[2] Вербицкий. Алтайские инородцы, 89; Ср. Фольклор Азербайджана, III, 1930, 7.

[3] Никольский. Народная медицина у чуваш, 19.

[4] Припузов. Животные средства лечения у якутов, 123.

[5] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 94.

[6] Н. Тихонов. Кочевники. Туркменские записи, 89.

[7] Тихонов, там же; Варан, 99.

[8] Пекарский-Попов. Среди якутов, 14.

[9] Анучин. К истории искусства и верований у приуральской чуди, 106—115; Теплоухов. Древности пермской чуди, 9 и след.

[10] Мои наблюдения в начале XX в.

[11] Кокиев. Записки о быте осетин, 111.

[12] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I—2, 324.

минного помела на дереве; [1] А. Е. Кулаковский видел в этом червяке личинку жука-типографа. Осетины считали единственным верным средством от водобоязни, внутренним и наружным, сало одного крупного черного жука. [2] Русские в районе Сургута разрывали таракана и мазали им чирей. [3] Якуты пастоем красных земляных червей (щуров) смазывали больные места при ломоте костей (ревматизме). [4] Литовцы для излечения ребенка от глистов давали ему съесть растертые свежие глисты аскариды, вышедшие из того же ребенка. [5]

Из рыб лечебным средством служили не только налим и щука, о которых была речь выше. Щуке передавали не только желтуху — настойчивым и продолжительным созерцанием ее, [6] но также и глазные болезни: буряты впускали желчь щуки в глаз с бельмом на нем; [7] чуваши желчью щуки натирали глаза при так наз. «куриной слепоте». [8] Юраки впускали в глаза рыбий жир при помрачении зрения. [9] Русские в районе Сургута практиковали магический способ лечения: если человек укололся костью ерша и от этого у него появилось кровотечение и ломота, то больным местом терли об этого же ерша «против шерсти», т. е. против колючек, и боль будто бы утихала. [10] Енисейские тунгусы верили, что желчь и мозг рыбы чира предохраняют от болезней, и носили эти амулеты в кожаном мешочке на шее. [11] Русские от эпилепсии проглатывали живого вьюна и от всех болезней ели живого рака, [12] который вообще считался не съедобным.

С рыбами связаны еще лечебные запреты. Особенно распространен запрет на еду щуки при лихорадке, сифилисе, золотухе и т. п. Об этих запретах у нас речь будет ниже (§§ 28 и 30).

Птицы в народной медицине количественно соперничают с четвероногими. Якуты от зубной боли держали в больных зубах клюв дятла. [13] При золотухе они же больные места мазали кровью дятла. [14] В ноздри больной лошади якуты вдували порошок из су-

---

[1] Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, 68—69.
[2] Кокиев, там же, 11.
[3] Неклепаев. Народная медицина, 323.
[4] Вруцевич. Обитатели, культура и жизнь в Якутск. обл., 23.
[5] Петкевич. Материалы по народной медицине литовцев, 205.
[6] Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 130.
[7] Баторов. Материалы по народной медицине аларских бурят, 14, § 50.
[8] Никольский. Народная медицина у чуваш, 3.
[9] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 154.
[10] Неклепаев. Народная медицина, 327.
[11] Рычков, Енисейские тунгусы, 1922, стр. 94—95.
[12] Зеленин, Табу слов, I, 52.
[13] Приклонский. Три года в Якутской обл., 68.
[14] Припузов. Животные средства лечения у якутов, 123.

шеного дятла.[1] От чахотки якуты пили, при восходе и закате солнца, яйца лесной птицы кукши.[2] Ойроты при чахоточном кашле и грыже пили свежую кровь куропатки.[3] Буряты от кашля пили густой отвар голубиного мяса.[4] Казахи сушили и толкли в порошок ноги птицы тилегус, похожей на куропатку; этим порошком в воде они поили больных белою горячкою и укушенных бешеною собакою.[5] Ойроты смазывали порезы, для заживления, яйцом птицы таскуш, а раны вообще кровью птицы «тело», величиною с беркута, перья которой китайцы считают целебными.[6] Из стружек от перьев, взятых с крыльев той же птицы таскуш, ойроты делали еще и мазь для лечения глаз.[7]

Русские на Алтае зашивали сушеную летучую мышь (нетопыря) и вешали на грудь больного лихорадкой так, чтобы больной о том не знал.[8] На Урале клали летучую мышь под голову больного лихорадкой.[9] Русские на р. Пинеге держали в своих домах скелет водяного воробья — от разных своих болезней.[10] Ойроты впускали в больные глаза воду от таяния ледяных сосулек, найденных в гнезде птицы ремеза,[11] вера в магические свойства которой широко распространена у украинцев и других народов Европы. Сорока у болгар служила заместителем змеи в том сложном лечебном средстве с васильком, которое мы описали выше.

Широко распространена передача птицам болезней при весеннем прилете птиц: журавлю передают болезни спины, ласточке — веснушки, и т. п.; об этих случаях, равно как о передаче бурятами водобоязни таинственной хищной птице гоилак речь будет ниже (§§ 23 и 30). Курам передают детскую бессонницу и другие детские болезни. Ойроты вкладывали ногтоедный палец в разрезанные внутренности живой курицы и держали там, пока эта курица не околеет.[12] Чуваши пили с водою порошок из крупных костей — от лихорадки.[13] Русские в районе Сургута принимали внутрь куриную желчь от грыжи.[14]

---

[1] Серошевский. Якуты, 161—162.
[2] Припузов, там же, 123.
[3] Вербицкий. Алтайские инородцы, 87.
[4] Баторов. Материалы по нар. медицине, 12, № 39.
[5] Левшин. Описание киргиз.-кайсацких орд и степей, III, 144.
[6] Вербицкий. Алтайские инородцы, 88.
[7] Там же, 86.
[8] Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 129.
[9] П. Крылов. О нар. лекарственных растениях в Пермской губ., 16.
[10] Ефименко. Материалы по этнографии Арханг. губ., I, 209.
[11] Вербицкий. Алтайские инородцы, 86.
[12] Там же, 89.
[13] Никольский. Народная медицина у чуваш, 40.
[14] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 330.

Из четвероногих животных чаще всего фигурирует в народной медицине разных племен Сибири медведь. По словам бурятского ламы, «медведь — весь лекарство: мясо его заключает 7 врачебных свойств, кровь 5, сало 9, мозг 12, желчь 17, порошок опаленной шерсти 2». [1] Автор тут же рисует картину, как у убитого медведя все собравшиеся во множестве буряты «стали резать сало и глотать» его сырым (164). Казахи считали медвежью желчь средством от половой импотенции, а также мазали ею больную спину. [2] Тувинцы (сойоты) считали медвежью желчь лекарством от простуды и сифилиса у людей, от запала у коней; они же медвежьими когтями «прочерчивали опухоли» у скота. [3] Юраки намазывали медвежьим салом и желчью ознобившегося человека; [4] при простуде и воспалениях натирали больного медвежьим салом и пили свежую кровь медведя; на антонов огонь привязывали кусок свежего медвежьего сала (Кривошапк. II, 154). Якуты порошок высушенной медвежьей желчи клали на опухоль, чтобы она скорее прорвалась. [5] У них же медвежье сало служило лекарством от чахотки и болезней желудка, медвежий зуб — для лечения зубной боли, шерсть медведя — против потения ног. [6] Якуты же от зубной боли и флюса терли щеки снаружи медвежьим языком. [7] Вогулы натирали медвежьим зубом больные места при болях спины и зубов, порошок медвежьего клыка пили в воде или в водке от желудочных болезней. [8] Аларские буряты пили от кашля медвежью желчь с вином. [9] Русские в районе Сургута пили медвежью желчь в воде от грыжи и от лихорадки, [10] а чуваши мазали тою же желчью детскую грыжу. [11] Медвежье сало в качестве лекарства употребляли карагасы, вогулы, буряты и друг. [12]

Очень многие народно-медицинские средства, связанные с медведем, давно понимаются как амулеты-обереги. Якуты ели свежую медвежью кровь, чтобы не бояться медведя и иметь силу для борьбы с ним. [13] Ойроты для той же цели глотали медвежьи глаза (§ 16).

---

[1] К. Стуков. Очерки монголо-бурят, кочующих в Вост. Сибири, 168.

[2] Левшин. Описание киргиз.-кайсацких орд, III, 144.

[3] Ф. Кон. Предварительный отчет, 38.

[4] Кривошапкин. Енис. округ, II, 153; Костров. Очерки Турух. края, 160.

[5] Ионов. Медведь по воззрениям якутов, 057.

[6] Пекарский-Попов. Среди якутов, 18.

[7] Припузов. Животные средства лечения, 124.

[8] Гондатти. Следы языческих верований у маньзов, 54.

[9] Баторов. Материалы по народной медицине, 12, № 39.

[10] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 319.

[11] Никольский. Народная медицина у чуваш, 30.

[12] Катанов. Поездка к карагасам, 148; Гондатти. Следы языческих верований, 54.

[13] Кулаковский. Материалы, 96.

У тунгусов когти медведя и грудина его «охраняли здоровье всей семьи»; их подвешивали на срединную жердь юрты или зарывали, в мешочке, в землю около этой жерди.[1] Остяки, вогулы и другие привязывали к пояснице и вообще носили при себе медвежий клык или зубы как верное средство от боли в пояснице.[2] Шорский род каларцы берут домой экскремент, перезимовавший во внутренностях медведя и отвердевший, как дерево; его кладут над дверью: будто бы предохраняет от кашля. Алтайцы очерчивали больную голову медвежьим когтем. Шорцы привязывали медвежий коготь на шею коровам и телятам, страдающим от поноса.[3]

Волк встречается в народной медицине сибирского населения, но гораздо реже нежели медведь. Аларские буряты больного крапивницей завертывали, голого, в волчий мех.[4] Ойроты пораженные чесоткою места натирали нагретою волчьею кожею.[5] У тувинцев язык волка служил лекарством от прыщей на языке, а печень волка лекарством от сифилиса, причем вообще мясо волка тувинцы не ели.[6] Якуты для заживления раны, нанесенной острым орудием, всыпали в рану порошок из волчьего языка.[7] Ненцы носили с собой волчий зуб в качестве амулета.[8]

Лисица встречается еще реже: якуты скоблили ножом высушенный язык лисицы и полученным порошком посыпали раны и порезы — для заживления.[9] Юраки втирали лисий жир от головной боли и слабости.[10]

Труп горностая русские на реке Пинеге держали в домах от конских болезней.[11] Коми-зыряне высушенное и размельченное мясо горностая давали есть с хлебом коням от сапа.[12] У коми труп горностая — очень обычный оберег-амулет (§ 22).

Юраки при корчах (судорогах) натирали тело жиром россомахи, а внутрь давали больному олений рог.[13] Весенние рога маралов (изюбрей) — известное лекарство китайцев, которое употреблялось также и в Сибири.[14] Вогулы мазали оленьим салом боль-

[1] Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам, 65.
[2] Гондатти. Следы языческих верований, 54 и 71; Дунин-Горкавич. Тобол. Север, III, 47.
[3] Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских турок, 18.
[4] Баторов. Материалы по народной медицине, 14, № 45.
[5] Вербицкий. Алтайские инородцы, 89.
[6] Кон. Предварительный отчет, 37.
[7] Припузов. Животные средства лечения якутов, 124.
[8] Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал, 60.
[9] Пекарский-Попов. Среди якутов, 20.
[10] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 154.
[11] Ефименко. Материалы по этнографии Арханг. губ., I, 209.
[12] Сидоров. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян, 47.
[13] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 154.
[14] Щукин. Буряты, 420.

ные места.[1] Тунгусы Аяна хранили в качестве амулета зубы дикого оленя.[2] Тунгусы на Олекме пришивали к спинкам детской одежды суставные позвонки и побочные копытца оленя, которые должны были охранять здоровье детей; а челюсти оленя подвешивали на изголовье колыбели, чтобы они охраняли сон младенца.[3] Съеденное сердце лося давало гиляку силу и мужество.[4]

Монголы считали целебным помет зайца, его сердце, печень и легкое; заячье сердце считалось лекарством от сердечных болезней.[5] Ойроты прикладывали к занозам заячью кожу.[6] Русские в районе Сургута прикладывали свежую зайчину к чирьям,[7] а чуваши лечили свежею шкурою зайца паралич левой ноги, причиною которого они считали желтуху.[8] Юраки при помрачении зрения впускали в глаза заячий жир; бельма с глаз сводили заячьим же жиром, присоединяя к нему порошок пемзы.[9]

Якуты вдували в ноздри больной лошади порошок из костей колонка[10] или порошок из толченого суслика.[11] Ойроты пили от водянки свежую кровь небольшого серого зверька алман.[12] Вогулы и другие окуривались от болезней бобровою струей.[13]

Русские в районе Сургута ели от зубной боли мышиные огрызки.[14] Чуваши шкурку мыши прикладывали на опухоли и к чирью.[15] Они же один вид чирьев заговаривали в норке крота (23), от лихорадки клали под мышку больному кости мамонта (40). И русские в районе Сургута пили от лихорадки порошок мамонтового рога в теплой воде.[16]

Тунгусы давали детям в качестве лекарства тюленье молоко.[17] Казахи обертывали больных в теплые, только что содраннные шкуры разных животных, между прочим дикой лошади.[18] Ойроты

---

[1] Гондатти. Следы языческих верований, 54.
[2] Пекарский-Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов, 113.
[3] Василевич. Некоторые данные, 317.
[4] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 60.
[5] Потанин. Очерки, II, 100.
[6] Вербицкий. Алтайские инородцы, 86.
[7] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 323.
[8] Никольский. Народная медицина у чуваш, 12.
[9] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 154.
[10] Пекарский-Попов. Среди якутов, 14.
[11] Серошевский. Якуты, 161—162.
[12] Вербицкий, там же, 86.
[13] Гондатти, там же, 54.
[14] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 322.
[15] Никольский. Народная медицина у чуваш, 18 и 23.
[16] Неклепаев, там же, 319.
[17] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I — 2, стр. 263.
[18] Левшин. Описание киргиз.-кайсацких орд и степей, III, 144.

смазывали бородавки конским потом.[1] В последнем случае речь идет уже о домашней лошади. Но из домашних животных ярче всех представлена в народной медицине сибирского населения собака. Больные коряки убивали собаку и, «растянув на двух шестах черева (внутренности) ее, меж них проходят».[2] Якуты обвязывали ожоги свежей собачьей шкурой.[3] Известное интернациональное средство от укуса бешеной и всякой собаки широко распространено в Сибири: берут клок шерсти от укусившей собаки, палят его и получившимся пеплом присыпают рану, а якуты окуривали рану этим клоком собачьей шерсти и остаток ее прикладывали к ране.[4] От этого именно медицинского способа ведет свое начало известная пословица: «со скаженой (т. е. бешеной; в варианте: с паршивой) собаки хоть шерсти клок!»

Чуваши намазывали голову золотушного больного маслом и давали собаке облизывать. Они же один вид чирьев заговаривали над собачьим черепом,[5] с чем так естественно сравнить собачьи черепа в описанном выше (§ 12) способе лечения у средне-азиатских тюрок. Русские передавали собаке так наз. песьяк или «песий ячмень», т. е. болезнь глазного века, а также детскую болезнь «собачью старость» (т. е. рахит). При эпизоотиях русские и другие народы погребали в воротах двора живую собаку или кошку, реже зайца: больной скот, перешагивая через погребенных животных, передавал им заразу.[6] Гиляки кормили больного сердцем собаки, убитой для того демона, которому приписывалась болезнь; предполагалось, что душа убитой собаки пойдет к этому демону и скажет ему: «моего хозяина не трогай! лучше меня возьми!» Демон послушает и гиляк выздоровеет.[7]

Ойроты таким образом лечили застарелую, упорную молочницу у детей: вырезали из живой овцы сердце и влагали его, еще горячее и бьющееся, в рот ребенка — насколько это было возможно.[8] У бурятских лам был в употреблении способ лечения внутренних болезней, так наз. илегелку: «вынимаются из животного, чаще всего из барана, трепещущие внутренности и с возможною поспешностью располагаются на теле больного так, чтобы сердцу его противуле-

---

[1] Вербицкий, там же, 87.
[2] Крашенинников, там же, II, 158.
[3] Припузов. Животные средства лечения у якутов, 124.
[4] Катанов. Поездка к карагасам, 149; Неклепаев, там же, 327; Припузов, там же, 124.
[5] Никольский. Народная медицина у чуваш, 49 и 23.
[6] Зеленин. Описание рукописей ученого архива Географ. общ., 796 и 1303. — Zelenin. Russ. Volkskunde, 69.
[7] Крейнович. Собаководство гиляков, 42.
[8] Вербицкий. Алтайские инородцы, 87.

жало сердце животного, легким — легкое, и проч.» Когда эти внутренности омертвеют, их погружают на четверть часа в теплую воду, после чего их тщательно рассматривают и находят на внутренностях животного ясные отпечатки поврежденных в организме больного человека частей тела.[1] Литовцы передавали черной овце невралгию рук и ног: больной ложился рядом с черной овцой, привязав к ней больное место. Впоследствии этот способ лечения был заменен простым прикладыванием к больному месту шерсти от черной овцы.[2] Русские в районе Сургута прикладывали к чирьям овечью шерсть со сметаной.[3]

Буряты, для лечения боли от побоев, прикладывали к больным местам горячую печенку только что заколотой козы.[4] Монголы ели при оспе козлиное мясо.[5] Монгольские ламы варили целиком, в герметически закупоренном котле, трехлетнего козленка, вынув у него желудок, и процедив отвар поили им, с примесью кумыса, больного чахоткою.[6] Русские в районе Сургута детскую грыжу лечили желчью поросенка. Для мальчиков брали желчь самца и мазали пупок и мошонку; для девочек брали желчь самки и мазали пупок и около лобка.[7] Буряты клали больного внутрь только что убитого быка и коровы; при переломе руки лекарка велела заколоть барана и обложила парным мясом больное место. И вообще, по свидетельству Н. С. Щукина, парное мясо и потроха только что зарезанного животного играли большую роль в бурятской медицине, причем «всю свою медицину буряты считали не последствием опыта, а небесным откровением».[8]

Наконец, иногда наши источники говорят неопределенно о «скотине», разумея, повидимому, домашнее животное вообще. Буряты тифозного больного обкладывали теплым мясом и потрохами нарочно для этого зарезанной скотины.[9] Ойроты горячее, вынутое из только что заколотой скотины сердце раскусывали и прикладывали к чирью. Они же сухотку и все вообще наружные болезни, не исключая и глазных, лечили так: разрезав у живого животного или птицы внутренности, тотчас влагали туда, в разрез, больной член и держали, пока не остынет. Животное для этого, домашнее

[1] Нил. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири, 272—273.
[2] Петкевич. Материалы по народной медицине литовцев, 190, ср. 193.
[3] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 323.
[4] Баторов. Материалы по народной медицине аларск. бурят, 14, № 49.
[5] Потанин. Очерки, II, 100.
[6] Нил. Буддизм, 272.
[7] Неклепаев, там же, 330.
[8] Щукин. Несколько слов о бурятской медицине, 418—422.
[9] Баторов. Материалы по народной медицине бурят, 11, № 36.

или дикое одинаково, выбирали не по свойству болезни или животного, а только в зависимости от величины больного члена, чтобы удобно было держать его во внутренности.[1] Монгольские ламы «в сильных горячках и нервном расслаблении» окутывали больного теплою кожею, только что снятою с животного; через самое короткое время кожа чернеет и покрывается зеленью, а больной чувствует облегченье. Необходимое условие — чтобы животное, кожу которого при этом берут, «само полно было жизни и здоровья и преизобиловало туком». Местные же воспаления и судороги («сжатие членов») обвязывали брюшною жировою кожицею какого бы то ни было животного.[2]

Медицина народов Сибири изучена пока очень недостаточно. Мы здесь не ставили себе целью исчерпать всё известное по данному вопросу. Нашею целью было — дать типы животных лекарственных средств и их применения. Рядом с сибирскою медициною мы привлекали иногда также и медицину некоторых народов Кавказа, чуваш и друг. Рассматриваемые медицинские средства мы связываем с тотемизмом и считаем в этом смысле их стадиальными. Все эти средства передачи болезней животным обычно считаются «магическими». Принцип гомеопатической магии: «подобное подобным», similia similibus, наиболее прозрачен в тех из описанных выше способов лечения, когда лекарство берется от того же самого предмета или существа, которому приписывается и происхождение болезни. Таких случаев среди приведенных нами выше не мало (см. о змее, собаке, скорпионе и каракурте, глистах, ерше и т. д.). К этому типу принадлежат также и некоторые позднейшие медицинские способы, не связанные уже с животными. Например, русские в Сургуте окуривали от уроков (дурного глаза и слова) одеждою изурочившего.[3] В Дагестане отмечен такой способ лечения: «если кто кого испугал нечаянно или умышленно, и испуганный от этого сильно заболел, то виновник должен вымыть руку и дать эту воду пить больному».[4]

Ниже (§ 13) мы увидим, что почти все болезни некогда приписывались животным, вероятно животным-тотемам. С этой точки зрения все животные средства лечения магические. Но магия сама по себе в данном случае нам не объясняет всего воззрения в его целом. Напротив, тотемизм проливает яркий свет на самое происхождение болезней, которым и объясняется описанный способ лечения. Болезни объясняли тем, что тотем-животное вселился в орга-

[1] Вербицкий. Алтайские инородцы, 87.
[2] Нил. Буддизм, 271—272.
[3] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 332.
[4] Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском музее. III, 1888, стр. 304.

низм больного; иначе говоря, дух-тотем считался одновременно и духом болезни. При таком предположении понятно, что для излечения больного требовалось переселить духа болезни из больного обратно в данное животное, так как это животное считалось нормальным и постоянным местопребыванием данного духа болезни. Напротив, больной человек оказался таким местопребыванием духа-тотема болезни только случайно и временно. Естественно, что и переселить духа болезни из больного проще всего в то именно животное, которое является нормальным местообитанием данного духа: в другое животное или в другой предмет дух не пойдет совсем или пойдет очень неохотно. Таким образом, с точки зрения тотемизма, понимаемого в этом нашем смысле (тотем одновременно и демон болезни), объясняется и самый принцип симильной магии: подобное лечить подобным. Одной же магией, без тотемизма, этот принцип необъясним. Отсюда наш предполагаемый вывод о том, что тотемизм древнее магии, и самое «магическое мышление» развивалось прежде всего в связи с тотемическими воззрениями.

Диалектическое соединение в животном-тотеме и источника самой болезни и противоядия против нее могло послужить также и психологической предпосылкой для известного обыкновения — съедать коллективно тотема, быть может с тою целью, чтобы заранее получить в себя противоядие от заключающихся в тотеме болезней.

§ 13. ПОЧЕМУ БОЛЕЗНИ ПЕРЕДАВАЛИСЬ ЖИВОТНЫМ?

Почему болезни передаются онгонам? и какому именно онгону какая болезнь передается? — Всё это нам известно и понятно: онгоны одновременно считаются и возбудителями болезней, причиною их, так что здесь болезнь возвращается к своему первоисточнику. Иначе говоря: духи-онгоны являются одновременно и демонами болезней; человек заболевает всегда и только от того, что внутри его организма поселился тот или иной дух-онгон. Каждый дух-онгон некогда мыслился возбудителем разных и многих болезней одновременно; но потом среди них стали выделять, так сказать, специалистов по отдельным болезням, главным образом в связи с особенностями жизни каждого данного онгона и его предшественника — животного тотема.

Но почему болезни передаются живым животным? Оказывается, что, в полное сходство с онгонами, животные также представлялись возбудителями, причиною болезней, причем о них было то же самое представление, что и об онгонах: животные также вселяются в больных людей, этим самым своим вселением в организм человека и причиняя болезнь. Это последнее представление, конечно, древнее и первичнее представлений об онгонах. Онгон вос-

ходит к животному-тотему. Медицинская функция сближает онгоны и тотемы, доказывая происхождение онгонов от живых тотемов.

По воззрениям гиляков, жаба, ящерица и другие животные считались источником болезни, причем это были самые настоящие и обыкновенные, живые жабы и ящерицы, которые подкрадываются к спящему человеку и заползают ему в рот, а оттуда в грудь и желудок. Человек от этого заболевает и должен умереть. Шаман с помощью своего духа-помощника кэгн'а удаляет жабу, после чего больному надевали на шею изображение жабы, вырезанное из дерева шаманом или по указанию шамана, и больной носил это изображение, «чтобы и на будущее время оградить себя от новой беды». Ящерица тоже вползала человеку в голову, и для изгнания ее гиляки надевали на голову амулет в виде железного обруча с изображениями на нем двух ящериц, лягушки и двух людей — мужчины и женщины.[1]

Здесь, в факте ношения человеком изображений жабы и ящерицы, мы видим уподобление человека животному тотему. Для подобного же уподобления змее гиляки брали уже не изображение змеи, а настоящую змеиную шкурку: «От укуса змеи гиляка исцеляла лишь обвязанная около раны шкурка змеи».[2] После, у других, змея в этом случае была истолкована — или как оберег, или как магический предмет, действующий по принципу симпатической магии: как легко змея, линяя, выползает из собственной шкуры, так легко больной освободится от своей болезни.

Непосредственный и «горький» опыт заставил примитивных людей думать, что все их заболевания происходят от тех животных, с которыми они сталкиваются. Наступивший на змею человек был укушен ею и тотчас же заболел: у него появились ломота и опухоль в ноге — как раз та самая болезнь, которую кизыльцы приписывали онгону-змее (§ 9). Обилие около временной стоянки орды скорпионов, тарантулов, каракуртов, фаланг и других ядовитых пауков приводило всегда к массовым заболеваниям среди членов орды. Укусы насекомых сопровождались прыщами, нарывами и опухолями. Причиняемые животными ранения, укусы, царапины и ссадины от когтей, рогов и клювов, ушибы копытами и птичьими крыльями и т. п., всё это сопровождалось болезненным воспалением и опухолями, а иногда также и заражением крови. Напомним, что в 1895 г. в одной Астраханской губернии было укушено каракуртами около одной тысячи человек, из которых почти десять процентов умерли.[3]

---

[1] Л. Шренк. Об инородцах Амурск. края, III, 122.

[2] Л. Шренк, там же, 123.

[3] Россиков. Ядовитый паук каракурт. Труды Бюро по энтомологии Департамента земледелия, V, № 2. СПб. 1904.

Наиболее сильное впечатление на примитивных людей производили, повидимому, те многочисленные случаи, когда разные мелкие животные впивались в кожу человека так, что их совсем не было видно. Присутствие мелкого животного внутри тела ощущается в таких случаях по крайне болезненной опухоли и воспалению. Примитивный человек почти инстинктивно высасывал воспаленное место: этот очень древний способ примитивной медицины известен едва ли не у всех народов земного шара, и он производит впечатление именно чисто инстинктивного движения. Но в таком случае, высасыванием часто извлекают из опухоли — или клеща, или пиявку, или водяного жучка и т. п., которые впиваются в тело человека целиком; в других случаях высасыванием извлекают «жало» укусившего насекомого, напр. пчелы, а также элементы эпителия, которые примитивный человек часто также принимал за животных; сравнить мифический волос или волосатик, будто бы оживший конский волос, впивающийся в тело и возбуждающий костоеду. Далее, нередко люди наблюдали, как при рвоте и в экскрементах из больного выходят живые глисты. В. Л. Приклонский в 1891 г. писал о «поголовном почти страдании населения в Якутской области солитерами и глистами» [1] — вследствие употребления в пищу сырого мяса, сырой рыбы и стоячей воды. Я в самом начале XX в. наблюдал то же самое у разноплеменного населения Зауралья и Урала. Наконец, люди, сдирая шкуры с животных, видели у них под кожей живых личинок — известное последствие того, что некоторые насекомые кладут свои яички в шерсть и кожу живого животного. Такие случаи хорошо всем известны, особенно по северным оленям. Г. Л. Майдель, путешествуя в 1867—1870 гг. по Якутской области, писал: «Часто случается, что и внутренности оленя переполнены личинками оленьих оводов, а иногда эти животные вычихивают и откашливают по 5 или 10 таких личинок сразу. Личинки эти величиною с личинку майского жука, около дюйма в длину и около 3 линий в толщину, окрашены в бело-серый цвет». Заколотых животных Майделю приходилось иногда бросать, как негодных в пищу, потому что все их внутренние органы были переполнены личинками. Майделю один раз показали печень оленя, в которой личинок было так много, что печень производила впечатление нашпигованной. Чукчи уверяли, что эти личинки происходят от оводов, которые кладут свои яйца в шерсть животных. [2] Не исключена возможность, что когда человек не умел достаточно защищать свое тело от укусов насекомых, тогда подобные же случаи выхода живых личинок из яичек имели место и под кожей человека.

[1] Приклонский. Три года в Якутской области, 73.

[2] Майдель. Путешествие по северо-восточной части Якутской области. СПб. 1894, 156.

Эти разного рода случаи проникновения животных внутрь человеческого тела, случаи «вселения» животного в человека ярче и прочнее всего отразились и преломились в идеологических надстройках. Примитивные люди, наивные материалисты, обобщили свой горький опыт в виде такого вывода: все болезни и заболевания происходят от проникновения внутрь человеческого организма того или иного живого животного. Окаменелых пережитков этого архаического взгляда чрезвычайно много, как во всех языках, где очень многие болезни носят имена по разным животным, так и в религиозной идеологии — в народной медицине и верованиях. Конечно, с течением времени число болезней, приписываемых вселению животных, было ограничено; но количество их все же очень велико и теперь, в зафиксированных этнографами случаях, причем часто реальный образ действительного животного оброс тут уже разными мистическими подробностями — тотемическими и анимистическими поверьями и легендами.

Ительмены верили, что особая приморская вошь «через скважины на коже в тело впивается, отчего люди во всю свою жизнь прежестокую болезнь чувствуют, и другим способом не могут избавиться, как вырезыванием» животного. [1] П. Шимкевич передает слышанное им от гольдов сообщение о том, как черепаха развилась в желудке у гольда, который съел черепашье яйцо, выгрызла ему внутренности, и несчастный гольд умер в страшных мучениях. [2] Те же гольды говорили впоследствии Л. Я. Штернбергу, что «сом болезнь делает», но он же, сом, и «лечит женские болезни, корь, глаза». [3] Енисейские тунгусы думали, что болезни людям причиняют пресмыкающиеся. [4]

Ненецкий шаман объяснял внутренние болезни тем, будто бы «завелся червь в животе» у больного человека: [5] шаман всасывал червя в себя и, вынув потом его из своего рта, показывал извлеченному больному. И. Лепехин в 1772 г. отметил у ненцев эти же самые представления: наружную болезнь шаман вынимал зубами, а внутреннюю вынимал руками, предварительно разрезая тело ножом: «видом она (болезнь) бывает подобна червяку, движение имеющему», [6] т. е. живому червяку. Туруханские тунгусы говорили о своих болезнях: «червь ест, куликан зеугнаран. [7] Якуты то же самое говорили: «ест червь», о болезни быка, состоящей в наростах

---

[1] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I — 2, 349.
[2] Шимкевич. Обычаи, 138.
[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 536.
[4] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 94.
[5] Иславин. Самоеды, 112.
[6] Лепехин. Путеш. IV, 1805, 267.
[7] Третьяков. Туруханский край, 382.

на его половом органе.[1] Гиляцкий шаман, при лечении проказы, вытаскивал из больного червей и бросал их в котел; очевидцы говорили, что черви эти будто бы «напоминают древесных червей».[2]

Болезнь от укуса фаланги население Средней Азии некогда объясняло тем, что ядовитая фаланга проникла в организм укушенного ею человека и осталась там, распространяя по всему организму человека свой яд. Это примитивное воззрение очень наглядно выражено в заклинании, которым казахский арбауши (лекарь) в районе Чимкента пытался излечить больного еще в 1890-х гг.: «О фаланга! о фаланга! о фаланга! — гласит это заклинание, записанное А. А. Диваевым, — выходи немедля, прямо из каменистой вершины (т. е. из верхней части черепа) или из масляной подошвы (т. е. подошвы без копыт). Выходи через аир-куйрук (название какого-то ядовитого насекомого), выходи прямо из ладони!.. Выходи скорее, не распространив (в теле) своего яда!.. Если ты думаешь выходить, выходи скорее! А если не выйдешь, я изомну твою грудь!»[3]

Те же казахские баксы объясняли другие болезни и, напр., таким образом: человек заболевает по той причине, что он ел из блюда, облизанного собакой.[4] То же самое говорили и русские в районе Сургута: многие болезни происходят от того, что заболевшие ели пищу, которую понюхала собака или кошка.[5] Казалось бы, здесь мы встречаем здравые гигиенические представления о необходимости соблюдать чистоту. Но за ними кроется тот самый взгляд о вселении в больного человека животного, о чем у нас была речь выше. Русские на Урале и чуваши приписывали насморк кошке: люди получают свой насморк от кошки.[6] Представление о том, что зубная боль вызывается особыми червяками, которые развелись внутри зуба, было интернациональным на севере Евразии, и при лечении зубов, напр. дымом белены и т. п., из больных зубов будто бы крошатся эти самые червячки.[7] Подобным образом чуваши говорили об излечении глаз теплым куриным яйцом: «глазная вошь выходит,[8] т. е. очевидно они приписывали глазные болезни какой-то особенной вши, проникшей внутрь глаза. А на другом конце земного шара, огнеземельцы племени Яган верили, что многие насекомые очень опасны для человека: они могут войти в ухо,

---

[1] Пекарский-Попов. Среди якутов, 15.

[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 311.

[3] Диваев. Баксы как лекарь и колдун, 339—341.

[4] Кустанаев. Этнографические очерки киргизов, 46.

[5] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 332.

[6] Мои записи на Каме и в Зауралье; Никольский. Нар. медицина, 13.

[7] Зеленин. Черты быта усень-ивановских староверов, 235. — Никольский, там же, 19.

[8] Никольский, там же, 16.

пройти в организм (тело) и умертвить человека, внутрь которого они таким образом проникли. Эти огнеземельцы, между прочим, не ели никаких насекомых.[1]

Представления о живущей внутри больного человека лягушке, змее, фантастическом «волосатике» и т. п. были еще весьма широко распространены даже в XVIII—XIX вв., не исключая и культурных народов Европы. Русский помещик XVIII в. А. Т. Болотов, весьма культурный по своему времени человек, автор четырех томов «Записок 1738—1795 гг.» (СПб., 1871—1873), вполне допускал, что из внутренностей больного человека вышла рвотой живая лягушка, о чем сообщал ему сельский фельдшер, якобы очевидец. Русские в Сибири и на северо-востоке Европы еще в XIX в. верили, что в теле человека могут зарождаться — или сами собой, или от питья болотной воды с лягушечьей икрою, или от порчи — змеи, ящерицы, лягушки, ройки (роёк — мнимое животное, которое оставляет будто бы после себя ходы в теле, в том месте, где был нарыв).[2] Сибирский врач Кривошапкин приводит случай из своей практики в гор. Енисейске: больная еврейка была убеждена, что ее испортили недобрые люди, причем внутри ее «поселилась лягушка, которая так и прыгает и издает странные звуки». Отсутствие аппетита больная объясняла тем, что «лягушка не принимает» пищи. В действительности же врач нашел у больной — твердости от засорений желудка и кишок, развитие газов, спазматическое попеременное сокращение кишок, причем переходили с места на место газы; судорожное сокращение в мышцах живота.[3] Белоруссы также верили, что случайно впрыгнувшая в рот спящего человека лягушка растет в желудке его очень быстро, и человек заболевает «сухотами», т. е. чахоткой.[4] У украинцев проглоченная одною женщиной ящерка будто бы жила внутри; после лечения знахарями женщина эта извергла через рот детенышей ящерицы и самую ящерицу.[5] Литовцы в виде живой лягушки представляли себе матку в теле женщины и верили, что если эта «лягушка» поднимается вверх и захватит в свою пасть сердце или зажмет горло, то женщина умирает.[6] В позднейшем анимистическом преломлении, повидимому, эта именно «лягушка» превратилась в албасту различных тюркских народов, которая давит роженицу при трудных родах, съедает у ней лёгкие и т. п.

---

[1] T. Bridges. Moeurs et coutumes des fuégiens, 181—182. Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris, VII, Paris, 1884.

[2] Ефименко. Материалы по этнографии, I, 203; Потанин. Юго-западная часть Томск. губ., 203.

[3] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 323.

[4] Никифоровский. Приметы и поверья витебск. белорус. 201, № 1562.

[5] Чубинский. Труды экспедиции в западно-русский край, I, 65.

[6] Петкевич. Материалы по народной медицине литовцев, 187.

В гольдских леканах болезни-страдания людей изображались в виде лягушки, змеи и других животных.[1] Штернберг отметил воззрения тех же гольдов, по которым ёж, крот и собакообразное существо indola причиняют людям болезни живота.[2] У интельменов опасные, часто сопровождающиеся смертью, болезни носили имена животных: ящерица, сужучь — так называлась «короста под грудью на подобие пояса», местная эндемическая болезнь, нередко смертельная; орел или шелечь — когда все тело человека покрывалось коростой, болезнь, также иногда сопровождающаяся смертью.[3] У нас нет никакого основания предполагать, что в таких случаях имеется случайное совпадение имен, полисемантизм или метафора; напротив, в непонятных теперь именах болезней мы должны сознательно искать, в качестве первичного значения, именно названия различных животных. В культурных языках Европы известно большое количество болезней, которые получили свое название от животных, например: рак, жаба-ангина, грудная жаба, свинка и другие.

С течением времени эти представления о вселившемся внутрь человеческого организма животном, как о причине болезни, сохранились главным образом для болезней, связанных с порчей, с чарами: зловредное животное вселялось в человека, будто бы, не по своему собственному почину и не случайно, а было направлено, «посажено» туда злым колдуном. В бурятских сказках очень часто рисуется такая картина чудесного перерождения старых и больных людей: героиня «разрубила его (старика, больного и т. п.) от макушки до подошвы, выкинула внутреннюю нечистоту, червей и гадов».[4] Очевидно, эти черви и гады — носители болезней. И чуваши верили, что от порчи колдуна около сердца человека зарождаются ящерицы, которые грызут сердце испорченного и этим производят нестерпимую боль. Когда сдох больной теленок, в желудке его оказалось будто бы несколько живых ящериц.[5]

При более развитом анимизме чаще встречается представление, что демон болезни превращается в то или другое животное. Например, башкиры говорили, что болезни могут принимать вид животных, чаще всего сороки.[6] Демон болезни очень часто представляется обитающим во внутренностях больного в виде такого животного. Буряты золотуху шейных желез называют: мышиная болезнь, хулгана-убошэн. Буряты избегали присутствовать в момент смерти больного этой болезнью, так как, де, хозяин «мышиной болезни»,

---

[1] Шимкевич. Материалы для изуч. шаманства, 46, 52—53.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514.
[3] Крашенинников. Описание земли Камчатки, II, 131.
[4] Н. Н. Поппе. Аларский говор. Л., 1931, 134 и 156.
[5] Народная медицина у чуваш, 54 и 55.
[6] Руденко. Башкиры, II, 310.

бохолдой (т. е. вредный антропоморфный дух), при последнем вздохе больного, выскакивает из тела умершего в виде мыши и может вселиться в человека, который будет находиться около умирающего в момент смерти, отчего и этот последний заболеет золотухою. Если же эта мышка-оборотень никого не найдет около умирающего, то она вселяется в какое-нибудь бревно того же дома или юрты и там временно живет, дожидаясь проходящего мимо человека, чтобы перейти в него. Вот почему буряты избегали заходить даже и в ту постройку, где умер золотушный больной.[1] «У меня в брюхе, — говорил один русский больной в районе Орла, — жила нечистая сила мышью: как зачнет, бывало, она ползать там по кишкам, живот и станет дуться, того гляди — лопнет». Другая русская же больная перед своею смертью будто бы извергла рвотой «черного лохматого червяка, с четверть длиною и в палец толщиною. Не успели мы опомниться,— рассказывает мнимый очевидец из района Мещовска, — а он уполз под печку. Это бес-то, который сидел в женщине и мучил, и вышел червяком». Третий, русский же больной, перед своею смертью «выхаркнул лягушку. Все видели: лягушка, как ошмёток (истоптанный лапоть) большая, ускакала под печку и пропала», т. е. исчезла.[2].

На Алтае русские объясняли нервную болезнь «икоту» тем, будто внутри больного живет лягушка, причем, удалив с помощью лечебной травы такую лягушку, женщина закопала ее в землю, а лягушка вновь «к ней пришла и вселилась». Вылечившись второй раз той же травой, женщина уже сожгла лягушку, после чего больше не болела.[3] Возврат в организм больной женщины закопанной в землю лягушки не оставляет сомнения в том, что это была не простая лягушка, а дух, только еще в древнейшем его, тотемическом представлении — дух, неотделимый от животного.

Та же нервная болезнь «икота», вид истерии, носит у коми имена: шева, лишинка, что по-русски можно передать более общим понятием — порча. Эта шева, мнимый возбудитель болезни, «чаще имеет вид маленького животного, червячка, бабочки, ящерицы, жука и т. п.»; колдунья хранит их в берестяных сосудах и кормит, между прочим, молоком из собственной груди.[4] Выходит шева из больного обычно в момент кончины человека, в виде шмеля, черного таракана, мышенка, маленькой птички, кошки, вороны, человека. Шева может говорить, причем она оказывается вещею, т. е. опять таки здесь не простое животное, а демон.[5]

---

[1] Баторов. Материалы по народной медицине аларских бурят, 13, № 40.
[2] Попов. Русская народно-бытовая медицина, 31.
[3] Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 131.
[4] Сидоров. Знахарство, колдовство и порча у народа коми, 72.
[5] Сидоров, там же, 75—77, 82, ср. 163; А. Грен. Зырянская мифология, 31. Коми Му, 1924, № 7/10.

Позднее в эти традиционные представления, восходящие своими корнями к тотемизму, были внесены частичные поправки. Животное причиняет болезнь уже не тем, что оно обитает во внутренностях человека, а простым своим столкновением, встречей, соприкосновением с человеком. Буряты говорили: если увидишь собаку, когда она испражняется, то от этого и появляются на глазах человека ячмени (песьяк, песий ячмень). Надо, в предупреждение, показать собаке кукиш и плюнуть в ее сторону.[1] У коми-зырян «достаточно ящерице пройти по какой-либо части человеческого тела, чтобы эта последняя начала гнить». Если весною увидишь раньше лягушки ящерицу, то заболят глаза.[2] Русские болезнь глазных век, песьяк или песий ячмень, объясняли так: если человек ест что-нибудь и не даст присутствующей тут собаке, которая глядит ему в глаза, то у него на глазу непременно сядет песьяк. Равным образом: кто съест кусок хлеба, мяса или обгложет кость — предназначенные собаке, у того под мышками появятся «сучьи сиськи», т. е. тот получит воспаление подмышечных лимфатических желез. Ступить на «каталище» собаки или лошади (т. е. на место, где эти животные катались), — по всему телу появятся «круги», т. е. сыпи, имеющие круговидное расположение. Через детскую пеленку перебежит собака, — ребенок заболеет «собачьею старостью», т. е. рахитом. Беременная женщина толкнет случайно или намеренно поросенка, и родившийся младенец заболеет «щетинкой», т. е. на поверхности его тела появятся щетины, от раздражения которыми ребенок будет плакать день и ночь.[3] Сравнить литовское поверье: беременная женщина толкнула ногой свинью, и у ней рождается ребенок, обросший шерстью.[4]

Хевсуры на Кавказе прежде верили, что болезни приносят с собою перелетные птицы весною; избавиться от болезней можно только приготовившись известным образом к встрече той или другой птицы, которая в таком случае теряет свое зловредное влияние. Если кто-нибудь увидит в первый раз весною удода, будучи непричесанным, то он будет страдать головными болями. Следует остерегаться услыхать натощак первый весенний крик кукушки. Силу первой весенней ласточки можно победить глотком водки. Крик совы следует услышать стоя, иначе нападет сонливость. Босому нельзя смотреть на только что вылупившегося из яйца гусенка.[5] Башкиры в районе Белебея приписывали костоеду и ногтоеду («змеевик») какому-то

---

[1] Баторов. Материалы по народной медицине аларских бурят, 14, № 48.
[2] Сидоров. Следы тотемических представлений, 45.
[3] Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, 43—44.
[4] Петкевич. Материалы по народной медицине литовцев, 179.
[5] Г. Радде. Хевсурия и хевсуры. Зап. Кавк. отдела, XI, 1881, № 2, 102.

«медно-красному змею», для человека невидимому; свинку, жабу и дифтерит они приписывали недоброжелательству какой-то «сырой, покрытой щитом лягушки». Болезнь ягнят, выражающуюся в загибании задних ног назад, приписывали коварству какого-то «заячьего царя».[1] Болгары верили, что чума является в виде собаки, крысы или человека.[2] Вогулы прежде говорили, что злые духи, посылая людям болезни и эпидемии, превращают их в черную собаку, гагару или в одно из «поганых» животных или птиц.[3] Но некоторые отдельные болезни, главным образом кожные и ревматические, манси приписывали внедрению животного; напр., зудящий кожный нарыв манси на р. Вахе называли «вселением сенного зверя», думая, что он происходит от червя, проникающего в руку при косьбе сена. Также зубную боль и ломоту в костях приписывали какому-нибудь животному, червя считали возбудителем нарывов — в связи с наблюдениями оленеводов над нарывами у оленей.[4] Селькупы (остяко-самоеды) прежде верили, что злой дух вселяется в больного человека в виде личинки слепня или другого насекомого.[5] Русские в районе Мезени думали, что если при сдирании кожи с нерпы ранить себе руку нерпичьими когтями, хотя бы и нечувствительно, то получится костоеда или ногтоеда.[6]

При разложении тотемизма духи-тотемы утратили свою неотделимость от животной формы. С антропоморфизациею духов связь их с внешнею оболочкой животного-тотема была совсем потеряна и сохранялась лишь в переживаниях. Тогда стали возможными такие, напр., новые медицинские представления, которые отмечены у соседних с Сибирью северно-американских индейцев тлинкитов: злые духи болезней обитают в воде, они передают болезни рыбам и водяным ракушкам. От употребления людьми в пищу рыб и устриц люди и получают эти болезни. Или: сельди просили злых духов, чтобы духи отдали им одного русского чиновника, который не давал покоя сельдям — всё время занимался их ловлею. В результате этот чиновник утонул. Обо всем этом тлинкитским шаманам будто бы сообщали сами злые духи.[7] В этих позднейших поверьях замечателен явный отзвук прежней связи болезней с животными — рыбами и ракушками.

---

[1] Катанов. О поездке летом 1898 г. в Уфимскую губ. ИОАИЭ, XIV, 897/98, № 5, 586.

[2] Л. Каравелов. Памятники народного быта болгар, I, 165.

[3] К. Д. Носилов. У вогулов. СПб. 1904, 15.

[4] Karjalainen. Religion d. Jugra-Völker, I, 1921, S. 74

[5] Этнография, 1928, № 2, 95.

[6] Лепехин. Записки путешествия, IV, 1805, 107.

[7] В. Л. Романов. О колюжах или колошах вообще, 18. Сев. Архив, 1825, № 17.

II. ОХОТНИЧЬИ ОНГОНЫ

§ 14. ТИПЫ ОХОТНИЧЬИХ ОНГОНОВ И ИХ СВЯЗЬ С МЕДИЦИНСКИМИ ОНГОНАМИ

Охотничьи онгоны разнообразнее медицинских. Среди них можно выделить не менее четырех типов, отличных по своей функции.

1. Полную параллель с медицинскими онгонами обнаруживают те охотничьи онгоны, которым медицинская функция также не чужда: онгон обеспечивает охотнику одновременно и его здоровье и удачу его промысла. То и другое тесно связано: больной охотник, конечно не может рассчитывать на обильную добычу, а отсутствие или недостаток добычи влекут за собою недостаток пищи и болезнь охотника на почве плохого питания. Даже и более поздний охотничий демон, дух леса, считается причиной заболевания охотников, и в таком случае тунгусы делали изображение его из бумаги, [1] а якуты приносили ему в жертву черного бычка, иногда также делая при этом маленькую деревянную фигурку лесного демона Баяная и намазывая ее кровью жертвенного животного. [2]

Весьма характерно, что помощь охотничьему промыслу со стороны духа-онгона прежде чаще мыслилась как чисто отрицательная, негативная: онгон только не мешает промыслу, не распугивает дичь или рыбу, не путает сетей и т. п. Про водного демона Ине-Хон рыболовы остяки, приносившие ему жертвы, говорили, что в благодарность за жертвы Ине-Хон лазает, в виде выдры, в воду и там разгоняет мелких водяных духов, мешающих остякам ловить рыбу. [3] И вообще, даже и от антропоморфных своих онгонов разноплеменные охотники Сибири ждали прежде всего того, чтобы они не пугали дичь, не отгоняли рыбу от снастей, не путали сетей и вообще не мешали охоте. Например, гольдский онгон pouci, изображаемый в виде двух человечков с изогнутыми ногами, «гоняет соболей от охотника, поэтому охотники и делают изображения pouci, и кормят

---

[1] Широкогоров. Опыт исслед., 15.

[2] Серошевский. Как и во что веруют якуты, 184.

[3] Лопарев. Мифология остяков и самоедов, 21.

их». Также точно гольдский онгон s'eos'e, пара травяных человечков: «они обыкновенно мешают ловить рыбу, поэтому люди делают их изображения и кормят» рыбьими хвостами. Сэкка, травяные фигуры супругов, умерших без поминок: они «не могут уйти в буни (загробный мир), и мешают людям ловить рыбу».[1] В культе онгона Кхальгама, гольды просят этого онгона, «чтобы он не отгонял рыбу от снастей и не мешал бы хорошему улову».[2] Сделав лекан Кхальгама, человекообразную фигуру с остроконечной головой, ставят эту фигуру в угол у дверей, и шаман предлагает демону поселиться в лекане, говоря онгону: «Зачем тебе рыбу гонять от снастей?! Лучше тут сиди, тебя кормить будут»! И действительно кормят, особенно жабрами рыбы калуги, а на шею ему вешают фигуру маленьких детей, которые вместе с ним гоняют рыбу.[3] Тунгусы верили, что массовые неудачи на охоте зависят от вредного вмешательства духов: «духи, добиваясь жертв или внимания к себе, а иногда просто мстя данному роду, мешают людям упромыслить добычу, и массовые неудачи промысла иногда грозят роду голодом и гибелью».[4] Активную помощь охотникам со стороны демонов мы встречаем лишь на более поздних этапах развития религии. Эта активная помощь связана с представлениями о том, что звери принадлежат демону, составляют его стадо.[5] Напротив, в первом случае о частной собственности демона на зверей еще нет речи: духи жаждут внимания, кормления или мести — и только.

Среди чисто охотничьих онгонов, без медицинских функций, преобладают уже антропоморфные онгоны, а не зооморфные. И вообще, специализация и дробная дифференцация демонов — сравнительно позднее явление в истории примитивных религий Сибири.

2. Зооморфные леканы, в полное сходство со скелетами и тушами убитой дичи, у охотников Сибири часто предназначались для оживления и возрождения дичи, промысловых зверей, т. е. для вселения в них душ. Впоследствии эти леканы стали играть еще более скромную роль — напоминать демонам о том, какой именно род добычи хотел бы получить данный охотник в начинающемся охотничьем сезоне. Эти зооморфные леканы сибирских охотников можно сравнить с вотивными приношениями (§ 52), только в вотивах изображаются части тела, нуждающиеся в исцелении демоном, а здесь изображаются виды нужной охотнику добычи, которую охотник жаждет получить от демонов же. В том и другом случае можно видеть тенденцию людей пользоваться при своем общении с демонами не

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 518.
[2] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, 52.
[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 518.
[4] Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов, 48, ср. 52.
[5] Зеленин. Табу слов, I, 62.

языком слов и звуков, а языком вещественных символов. Имея в виду известную консервативность религии, можно даже ставить вопрос, не сохраняется ли в этой тенденции память о тех древнейших временах, которые характеризовались еще преобладанием кинетической речи над звуковым языком?

К этой же группе зооморфных леканов относится обрядовая резная утварь охотников, являющаяся одновременно фигурами животных. Употребление такой утвари и посуды характерно, как известно, для тотемических обрядов северно-американских индейцев, а в Сибири прежде всего для медвежьего праздника.[1] И здесь можно видеть лишнее доказательство того, что сибирские зооморфные леканы действительно имели связь с тотемизмом.

3. Зооморфные изображения дичи, а чаще отдельные части тела животных, носимые охотниками при себе, имеют магическую функцию привлекать к охотнику ту определенную дичь, которая и представлена изображениями или отдельными частями тела этой дичи. В качестве исходного момента и здесь можно видеть подражание людей тотему-животному. Теперь преобладает чисто магическая роль таких леканов. Есть свидетельства и о вселении духа в эти леканы.

4. Зооморфные леканы хищников имели целью уберечь охотников от нападения, укусов и ранений со стороны тех хищников, которых эти леканы изображают. Представление о вселении в такие леканы духов, или хотя бы звериных душ — не выражено. Больше оснований видеть и в данном случае тот же момент уподобления охотника тотемам-зверям: звери примут охотника за своего сородича и не тронут его. Рядом с зооморфными леканами, в той же самой роли охотничьих амулетов мы видим и отдельные части тела хищников — когти, лапы, зубы, челюсти. Сначала такие амулеты оберегают человека только от животных того именно зоологического вида, которому принадлежат данные части тела. В дальнейшем функция обобщается: амулет защищает от всяких хищников. Наконец, тому же амулету приписывается новая функция — охранять уже не от зверей, а от злых духов.

Кроме того, чисто магические представления контаминировались в этих амулетах с тотемическими, и амулет получал силу передавать носителю его отдельные свойства того животного, частями которого он является.

5. Наконец, мы имеем случаи, где почти все указанные элементы объединены в одном каком-нибудь звере, напр. в тигре у манчжур и гольдов, в медведе у целого ряда сибирских племен, в орле у якутов и т. п. (см. § 23). Тут опять прозрачен исходный тотемический момент всего комплекса верований.

[1] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, 50—52, 83—84 и др.

Остановимся подробнее сначала на первом типе, представляющем собою объединение охотничьих и медицинских онгонов. По верованиям остяков на верхней Оби (дер. Панин), дух Ворон-старик обеспечивал человеку здоровье и охотничью добычу. Ему остяки приносили деревянную фигуру птицы ворона, завернутую в черное сукно. Жертву эту ставили на вершине какого-нибудь дерева, головой на юг.[1] Здесь для нас важно отметить единство жертвенного приношения и того духа, которому приносится жертва: духу Ворону приносится фигура ворона же. Здесь нельзя думать об элементах магии, как нельзя предполагать и элементы будущих вотивных приношений (§ 52). Сообщающий об этом факте Карьялаинен видит тут своеобразную «Sachopfer», жертву-вещь, но не дает более подробного объяснения. Мы видим тут полную аналогию во всем с известными уже нам леканами медицинских онгонов: фигура птицы ворона — вместилище, жилище для духа, а черное сукно — одежда для него, соответствующая своей окраской цвету вороньих перьев. То обстоятельство, что лекан для ворона устанавливают не в доме охотника, нас не должно смущать, так как охотничьи онгоны вообще не связаны тесно с жилищем — иногда вероятно и в виду бродячего образа жизни охотника, который как раз характерен для остяков. Но не исключена возможность, что место данной жертвы находится рядом с домом охотника, так как краткое сообщение Карьялаинена говорит только о «любом дереве» (eines beliebigen Baumes). Наконец, и медицинские онгоны часто находятся вне дома и даже выносятся в лес (§ 10). О цели, с которой данная своеобразная жертва приносится, мы прямых сообщений не имеем, но цель эта должна соответствовать общей функции данного духа, а значит — обеспечивать охотнику здоровье и добычу. Конечно, лекан ворона не мог быть изображением охотничьей добычи, которую символизирует другой вид охотничьих леканов (§ 15). Соединение в одном онгоне медицинских и производственных функций мы считаем признаком древности. Помощь онгона на охоте могла заключаться и в одном том, что онгон не отпугивал дичи и не мешал охотнику ловить ее.

П. Е. Островских в 1899 г. доставил в Музей антропологии и этнографии Академии Наук с шаманского мольбища остяков Нижне-Инбатского рода, с р. Сургутых (левый приток Енисея), деревянные фигуры двух птиц — ворона (кыль) и соколенка (кангіт): фигуры эти были выставлены на шестах вышиною 2—5 м.[2] Таким образом, отмеченный Карьялаиненом лекан ворона не был единичным остяцким онгоном данного типа.

[1] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 152 и 205.

[2] Рукописное описание коллекций Музея антрополог. и этнографии, № 584—1 и 2.

Для гольдских онгонов также характерно соединение в одном онгоне медицинских и охотничьих функций. Иногда для медицинского действия онгона гольды присоединяли еще к зооморфному лекану фигуру антропоморфного демона, главным образом аджеха (уз : ixy), которого в охотничьем онгоне не бывает, и нам понятно почему: аджеха, по словам Л. Я. Штернберга, это маленькие бродячие люди из рода тигров, медведей и друг., которые мешают охоте. Онгон тигр, амбан-со, гольды делали «при болезнях живота и для хорошего промысла» (40); медведь, доонта, от болезней рук, в послеродовых болезнях и для удачного улова рыбы калуги (41). Последнее обстоятельство соответствует тому, что сам медведь часто ловит рыбу в реках.[1] «Парный тигр, с самкой, буюн-дама-амбансо, излечивает от общего недуга, а одиночный, без самки, способствует успешному промыслу» (45). Тот же тигр, носящий на себе аджеха, так наз. онгон амбансо-мухани, делается при общем недуге и брюшном тифе, а онгон тигра без аджеха применяется для удачи в промысле.[2] То же самое и онгон медведь, тоому-доонта: «если он делается для исцеления недуга, то к нему на шею помещается пара аджеха; если же имеется в виду только достижение удачного рыбного промысла, то аджеха не участвует» (45).

Однако у гольдов есть охотничьи онгоны, о медицинской функции которых наши источники умалчивают. Так, для удачного промысла гольды делали зооморфный онгон dyz : ifu — деревянное изображение рыбы сазана, в первый раз сделанное после того, как один гольд поймал кривого сазана — с одним глазом. Этого онгона кормят, что помогает удачному лову рыбы.[3] Здесь, между прочим, мы имеем один из тех случаев, которые сближают онгонов с «фетишами» и с ойротским охотничьим счастьем ердене (§ 35). Тем же именем dyz : ifu гольды называли еще онгон «дух калуги» — связку из двух человеческих фигур и двух рыб калужин. Связка эта изготовлялась по совету шамана для удачной ловли рыбы калуги (518).

Онгон сиулан-доонта, лекан которого представлял фигуру деревянного медведя, покрытого мелкими стружками, считался у гольдов «главным покровителем промыслов» (46). Онгон гирки с девятью человеческими головами онгона наи делался гольдами «для хорошего улова зверя вообще и соболя в особенности; если зверь убегает перед охотником или оставляет свой обычный набеганный след и обходит выставленные на него ловушки, то гольд, отправляясь на промысел, захватывает с собою, в особом ящике, сделанного шама-

[1] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I — 2, 220.

[2] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства, 40—45; Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514.

[3] Штернберг, там же, 518.

ном гирки и вывешивает этого онгона на охотничьем привале. Если онгон помог охотнику, и промысел улучшился, то охотник, вернувшись с промысла, рисует бырка-гирки и хранит это изображение в фанзе» (49). В этом последнем случае, сходном с обычаем ненцев (§ 17), мы имеем явный след союзно-договорных отношений с онгоном: онгон помогает, и его кормят; не помогает — бросают.

Если по тропе соболя гольд поставил самострел, а соболь, заметив это, начал прокладывать себе новые тропы, и добыча зверя сделалась таким образом совершенно безнадежной, — гольд, не спрашивая шамана, делает антропоморфного онгона пучику, которого и ставит, вместе с маленьким самострелом, на одной из соболиных троп (53). Сагайский и качинский онгон кинэн «покровительствует звероловам; к нему обращаются перед отъездом на охоту, поднося куски горячего мяса специально для того заколотого ягненка». Ставят этого онгона на южной стороне внутри юрты, за сундуками. Самый лекан его состоял у сагайцев из деревянной развилки 22 см дл., площадь которой затянута куском красного миткаля; к концам развилки привязаны по нескольку маховых перьев крыла рябчика или куропатки,[1] т. е. лекан изображал прежде птицу, а потом летающего духа. Н. Ф. Катанов приводит следующие сведения о том же онгоне у качинцев: онгон помогает звероловам, ездит верхом на рыжей кобыле, т. е. ему посвящается в качестве изыха рыжая кобыла (§ 42). Лекан его состоит в том, что к вилообразной ветке пришивают козью шкуру; шапки и пояса у лекана нет, косички (волосы) его делаются из жил, взятых со спины той же козы. Перед тем как отправиться на звериную охоту, качинцы закалывают ягненка, варят его мясо и подносят мясо так, что пар касается лекана. Сначала этого онгона ставит шаман, он же и шаманит ему, но «благословляет» (уговаривает) онгона тот мужчина, который отправляется на охоту. Кормит онгона и тот, кто едет стрелять птиц. Кормят его вообще утром и днем или же вечером.[2]

Еще нагляднее сохранил свое животное, птичье происхождение охотничий онгон минусинцев «буксы», который также «приносит успех на охоте». Это грудная кость журавля, которая подвешивается в юрте или затыкается за перекладину юрты.[3]

У кизыльцев Д. А. Клеменц отметил только одного онгона, которого он называет «по преимуществу охотничьим», т. е. значит имеющим, кроме охоты, еще и иные какие-то фракции, вероятно медицинские, как все кизыльские онгоны. Этот онгон носит имя растения: «низкое и высокое дерево». «Испрашивая удачу в про-

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 53.

[2] Катанов. Отчет о поездке 1896 г. в Минусинский округ, 101.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 53—54.

мысле, зверолов кладет перед онгоном козью лопатку или козью голову с поклонами».[1] Несмотря на свое древесное наименование, этот кизыльский охотничий онгон заключает в себе и животные элементы: два кусочка лисьего меха и несколько пестрых волосяных веревочек, вместе с двумя лоскутками синей дабы, прикреплены к двум длинным палочкам, имеющим наверху развилки: одна палочка покороче — это «низкое дерево», другая палочка подлиннее — «высокое дерево». Кизыльцы ставят этого онгона в углу юрты, близ входа в нее, за обмазанным глиною чувалом (очагом) (27).

У тунгусов охотничий онгон bellej или barälak изображается иногда в зооморфном виде лося или рыбы (59), но чаще в виде человека с ногами и без рук (58). В последнем случае ему делают одежду из медвежьего или лосиного уха и из предсердечной сумки с жиром лося же или другого копытного животного, а перед промыслом привешивают к нему на спину или на пояс нижнюю челюсть лосиного носа, а также срезанные носы лисиц и соболей. Во время охоты количество таких привесок увеличивается, и часто длина их в несколько раз превышает величину самого лекана (58). Лекан делают из березы или другого дерева, которое выросло на древесном пне. Предполагается, что в этот лекан вселяется помощник лесного духа ehekon'a или hinkon'a, хозяина животных, и если лекан делается по заказу шамана, то шаман сам дает ему при камлании духа, muhun (58). В обычное время этот онгон подвешивается в юрте к жерди (59). Перед отправкой на промысел охотник совершает обряд кормления онгона: бросает в огонь кусочек жира, который берет из шапки онгона, говоря: «дедушка! дедушка! пошли зверя всякого! если пошлешь, в тот же день шапкой новой одену!» И сам же шаман отвечает себе другим голосом: «теперь детям своим пошлю разного зверя» (59). Окуривши таким образом онгона дымом жира, охотник говорит про лекан: «чего-то потяжелел!.. скоро добудем»; т. е. тяжесть лекана предвещает успех охоте. Охотник двигает лекан по земле, изображая онгона пляшущим после еды, — со словами: «детям своим дам!.. всякого зверя, дам!» (59). Или же кормят онгон перед началом охоты и после удачного промысла, намазывая ему голову жиром (60). После кормления гадают по лекану о промысле: расстилают коврик и подбрасывают вверх: упадет лицом кверху, будет удача на промысле, и онгона в таком случае иногда кормят еще второй раз; упадет ничком — будет неудача, и онгона бьют (69 и 60). От первого убитого лося или оленя горло, легкие и сердце кладут под голову онгона и надевают ему новую шапку из предсердечной сумки зверя, окурив ее сначала дымом от жира.[2]

[1] Клеменц. Заметка о тюсях, 27.

[2] Г. Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов, 59.

В изложенном сообщении Г. Василевич мы имеем редкий случай, когда культ онгона подробно описан ученым этнографом, хорошо знающим местный язык, по личным наблюдениям. Но онгон здесь чаще антропоморфный, и мы встречаем в культе его лишь одну новую черту — онгону доставляется удовольствие: он после еды пляшет, причем, находясь в веселом расположении духа, обещает охотникам («детям своим») дать добычу. Аналогичное явление отражено в сказаниях ойротов о лесном духе, которого охотники развлекают сказками, и он дает им за доставленное развлечение добычу.[1] Гадание по онгону нам также известно как наследие тотемического культа, и о нем речь будет ниже (§ 34).

Старинные сообщения этнографов о культе онгонов у эвенки недостаточно подробны и точны, но они зафиксировали более древнюю эпоху, когда зооморфные онгоны еще, повидимому, преобладали. По сообщению Георги, в случае неудачи на рыбной ловле, эвенкийский шаман делает буни (чорта) из дерева в виде человека, медведя, или как ему велят духи, и жертвует это изображение, с обычными обрядами камлания, водным демонам, кидая его в воду. «Вообще, — продолжает Георги, — демон часто желает получить изображение, какое он предпишет». Вывешивание охотником черепов убитых зверей Георги называет «охотничьей жертвою», Jagdopfer. Деревянные, а особенно металлические онгоны тунгусов очень часто изображают, по словам Георги, зверей, птиц и рыб, в частности льва, медведя, лебедя, нырка, уток и гусей: в виде этих животных очень часто являются людям демоны и буни, черти.[2]

Из описания Г. Василевич мы видим, что представление о вселении духа в лекан охотничьего онгона не чуждо тунгусам; они верили, что в лекан беллей или baräläk вселяется дух muhun или дух-помощник лесного демона, хозяина животных. В остяцкие леканы ворона и соколенка также, очевидно, вселяются соответствующие духи, не говоря уже об описанных нами выше охотничьих леканах гольдов и минусинцев. Туруханцы, в случае своей неудачи на охоте, чертили на своем луке и лыжах изображение гагары.[3] И тут для нас бесспорно вселение соответствующего духа в изображение. Но нельзя не отметить, что идея о вселении духа в лекан в культе охотничьих онгонов вообще не выпячена, а главное — тесной, органической связи с охотничьими онгонами этого типа данная идея, повидимому, не имеет. Развилась эта идея, очевидно, не на базе охотничьего промысла, а в связи с медицинской функцией онгонов, т. е. в связи с лечением людьми своих болезней.

[1] Зеленин. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок, 223—225.

[2] Georgi. Merkwürdigkeiten verschiedener unbekannten Völker des Russischen Reichs, 1777, S. 121—122, 130.

[3] Третьяков. Туруханский край, 432—433.

Впоследствии зооморфные охотничьи онгоны получили более специальную функцию — покровительствовать промыслу, и только. Например, зооморфный онгон остяков гусь, леканом которого служила фигура медного гуся в птичьем гнезде, хранящаяся в особом капище на берегу Оби, в Белогорских-юртах, — «легким и скорым летанием загоняет птиц в те места, где чтители его занимаются птицеловством».[1] Сообщающий об этом в 1857 г. Н. А. Абрамов называет этого гуся «божеством птиц». В этом более новом воззрении для нас очевидно, что в зооморфном лекане гуся обитает демон.

§ 15. ОХОТНИЧЬИ ЛЕКАНЫ ДЛЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ ЗВЕРЕЙ

Рассматривая зооморфные леканы охотников Сибири, мы встречаем среди них немало таких, которые очевидно не предназначались для вселения в них демонов, а первоначально предназначались для вселения в них душ животных, для возрождения и оживления дичи. Впоследствии эти леканы играют служебную, подсобную роль, несколько похожую на функцию вотивных приношений у тех же народов Сибири (см. § 52). Сопоставление тех и других может произвести на исследователя такое впечатление, что примитивные люди как бы избегали говорить с демонами языком звуков, словесною речью, а предпочитали говорить с ними языком символических вещей. Вещь существует и говорит о себе гораздо более длительное время, нежели произносимое слово. К тому же символика вещей, в полную противоположность словам, понятна разноязычным лицам. Но это были только общие психологические предпосылки. Основным же моментом была помощь демону, которому предлагался материал для возрождения убитой дичи. В вотивных приношениях по случаю болезней вещь нужна была для того, чтобы служить средством передачи болезни от больного к демону: дух болезни переключается сначала в эту вещь, в вотив, через непосредственное соприкосновение больного с вотивом; а потом этот дух болезни передается из вещи уже тому высшему демону, непосредственно подле которого вещь устанавливается: в христианстве — это иконы святых, а в культе онгонов — леканы. В данном же случае охотники предлагают демонам деревянные фигуры, в которые демон должен вселить душу животного, чтобы вещь ожила. Наличие подобных представлений у охотников Сибири бесспорно. Ойротские охотники на Алтае прежде лепили из ячменного толокна (муки) фигурки козлов и маралов и расставляли их в тайге, уверенные, что эти фигурки будут оживлены Алтаем. Таким же точно образом лесные духи оживляют скелеты съеденных диких животных: для этого демону нужно

[1] Абрамов. Описание Березовского края, 339.

лишь ударить по скелету или по свертку костей.[1] Гёгстрем сообщает о лопаре, который принес сейду в жертву голову, ноги и крылья тетерева — в полной уверенности, что бог из этих остатков сотворит новых птиц, которых лопарь опять станет стрелять.[2] Представление о возрождении всех убитых зверей было некогда общим у всего охотничьего населения Сибири.

Обратимся к фактам. А. А. Дунин-Горкавич в 1911 г. и особенно К. Ф. Карьялайнен в 1922 г. согласно отметили у остяков на рр. Вахе и Оби обыкновение приносить демонам особого рода «жертвы вещами» (термин Карьялайнена). Во время ледохода на р. Вах местные остяки бросали в воду двух деревянных рыб, изображающих окуней, 27 см дл.; одна из них окрашена полосками в красный цвет. Обряд имеет своею целью — «чтобы была удача в рыбной ловле».[3] Чтобы получить счастье в рыбной ловле, Васюганский остяк делал деревянные изображения той рыбы, которую он желал поймать, и оставлял ее у корней дерева на священном месте. Чтобы иметь удачу при ловле глухарей, остяк ставил деревянные фигуры глухарей на колья на жертвенном месте, обвивал шею фигур лоскутком ситца; такое изображение, подчеркивает Карьялайнен, не имеет ничего общего с «манщиком» (Lockvögel) или кликовой уткой. Чтобы получить хороших охотничьих собак, тот же Васюганский остяк делал деревянное изображение собаки демону Тшоцкину духу, приносил его на жертвенное место к корням священного дерева, обвязывал это дерево ситцем и при своем уходе громко произносил имя собаки. Когда у суки жертвователя осенью будут щенки, одному из них надо дать произнесенное после жертвоприношения имя собаки, и этот щенок будет избранною демоном собакою-ищейкою.[4] К этой же самой категории «жертв вещами» Карьялайнен относит и фигуру ворона, о которой у нас была речь выше (§ 14). Но мы никак не можем объединить этот последний случай с тремя предшествующими. Фигура ворона приносится духу Старику-ворону, и вполне соответствует тем леканам, которые жаждут получить от людей эвенкийские, гольдские и многие другие демоны. Принося фигуру черного ворона, остяк-охотник вряд ли желает получить в качестве своей охотничьей добычи воронов же. Между тем, в целях получения глухарей тот же остяк приносил именно деревянных глухарей, для получения собаки — деревянную собаку и т. д. В фигуру ворона может и должен вселиться демон Старик-ворон: за свое вместилище он даст охотнику добычу и здоровье.

---

[1] Зеленин. Табу слов, I, 45—46.
[2] Харузин. Русские лопари, 170.
[3] Дунин-Горкавич. Тобол. север, III, 47.
[5] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 152.

М. Овчинников описал якутский обряд арчы в Олекминском округе: осенью, в октябре, перед началом рыбной ловли якуты разводили огонь на берегу реки или озера, резали на куски теленка и жарили его. Когда жаркое было готово, шаман ставил на доску деревянного антропоморфного идола (у ычытэ), клал перед ним деревянное блюдце, несколько кусочков жаркого и обращался с просьбою к водяному духу об удачном улове рыбы. Если при этом якутам было желательно наловить, например, карасей, то якуты делали еще деревянное изображение карася, которого шаман передавал распорядителю ловли, и тот обыкновенно клал его за пазуху.[1] С этим

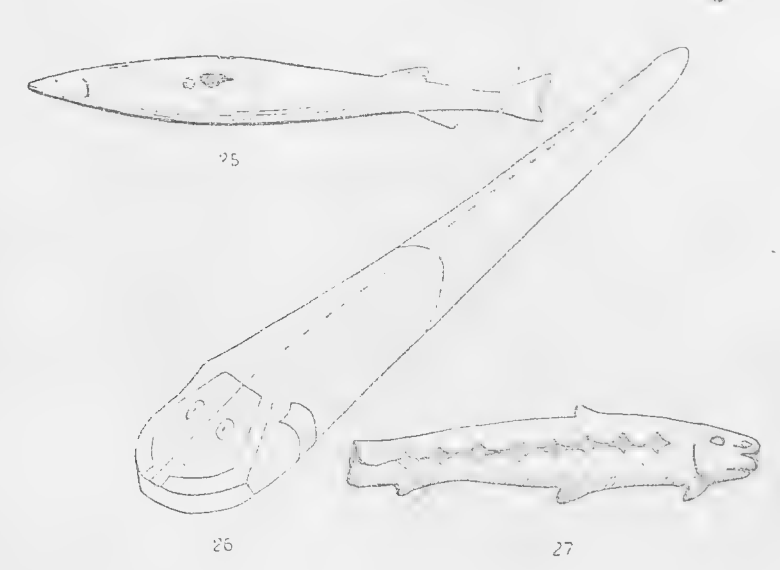


Рис. 25 — деревянная фигура рыбы, которую желает получить остяк, рис. 26 — деревянная фигура сома, для той же цели, у гольдов, рис. 27 — древняя металлическая фигура рыбы (б. Пермская губ.).

деревянным карасем якутов Овчинников удачно сопоставляет семь каменных широколобок (рыба *cottus*) и каменного осетра, которые он нашел в 1901 и 1902 гг. в Глазковских могильниках, вместе с нефритовыми топорами. Эти каменные рыбы хранятся в Восточно-Сибирском отделе Географического общества. — Чукчи «костей убитых оленей не бросают просто, а собрав в груду сжигают — в надежде получить таких оленей на том свете жирными».[2]

---

[1] М. Овчинников. Обряд Арчы у якутов Олекминского округа (Сибирский архив, год I, Иркутск, 1912, № 5, 405).

[2] Краткие сведения о чукчах (Якутские епархиальные ведомости, 1890, № 5, 77).

Среди гольдских онгонов наши источники описывают рыб — сома, осетра и калугу. Но при ближайшем изучении всех тех обрядов, которые совершаются с этими «бурханами», оказывается, что считать их обыкновенными онгонами у нас нет достаточных оснований. Они играли в культе сначала только служебную, подсобную роль, служили для сообщения или для напоминания онгону медведя и другим онгонам-покровителям промысла о том, что человек желает получить улов такой-то именно рыбы. Сообщая демону о своем желании получить в добычу сомов, рыболов не ограничивался одним напоминанием или просьбой к демону. Одновременно рыболов предлагал демону и тот материал (выражаясь современным техническим языком, тот полуфабрикат), из которого демону так легко сделать живую рыбу сома: нужно только вселить в этот полуфабрикат соминую душу. Правда, впоследствии эта древняя охотничья концепция забывается — полностью или частично. В фигурах-леканах видят уже чаще всего жертву, а иногда и нового зооморфного онгона. Гольды как раз стали принимать эти охотничьи полуфабрикаты за онгонов и стали кормить их в своих обрядах; по крайней мере, так именно описали эти обряды П. П. Шимкевич и И. А. Лопатин.

Шимкевичем описан гольдский онгон мукка-хафоани — деревянное изображение сома, иногда с плавниками, которые в виду «аляповатости исполнения» могут быть приняты за ноги (рис. № 26). «Для успешного улова рыбы сома, лекан сома комбинируется с онгоном медведя, тоому-доонта, являющимся непременным его союзником» (46). Доонта, по определению Шимкевича, это одна из «групп бурханов, соответствующих зверям-покровителям» (39), а именно — медведю. Тоому-доонта переведено у Штернберга: «речной медведь» (514). По Шимкевичу, этот гольский онгон известен в двух видах: 1) изображение деревянного медведя в сидячем положении, с вытянутыми вперед лапами; «если этот онгон делается для исцеления недуга, то к нему на шею помещается еще пара онгонов аджеха» (45), т. е. человекообразных онгонов-амулетов, которые применяются, между прочим, при сильных спазматических сердечных сокращениях (58). «Если же преследуется достижение удачного рыбного промысла, то аджеха не участвует» (45). 2) Другой гольдский тоому-доонта антропоморфный — сидячая человекообразная фигура (46). На таблице 6-й у Шимкевича зооморфный и антропоморфный доонта изображены рядом, и близкое сходство их между собою сразу же бросается в глаза всякому (см. рис. № 20), лишний раз доказывая, что антропоморфные онгоны явились на смену зооморфным, как следующий этап развития первых. Человекообразный тоому-доонта делается из болотной кочки «при общем недуге, а также для содействия успешному улову калуги» (46). Таким образом, связь с рыбною ловлею сохранилась в обоих видах онгона

тоому-доонта; связь эта, повидимому, унаследована еще от тотема-медведя, который, как известно, сам ловит рыбу лапой.[1]

О гольдском онгоне-духе сома, которого изображает мукка-хафоани, мы таким образом ничего не знаем, и приходится думать, что 1) или дух этот исчез из памяти гольдов, а прежде существовал и восходил к тотему-сому, или же 2) такого духа и тотема совсем не было, а лекан-сом, в качестве простого приложения к охотничьему онгону медведя, служит для напоминания ему о том, что охотник жаждет поймать именно рыбу сома, а первоначально лекан-фигура рыбы предлагалась охотником демону как готовый материал для ее оживления. Охотник таким образом облегчает труд демона и вместе с тем лишает демона возможности отказать в просьбе гольду, ссылаясь на недостаток рыбы. Обстановка же, в которой фигурирует сом, вполне согласуется с нашей концепцией: при неудачной ловле рыбы шаман велит гольдам сделать онгон медведя, тоому-доонта, которого они ставят на берегу реки лицом к воде; в сумерки приносят ему буды (проса), кланяются ему и просят, чтобы он не отгонял рыбу от снастей и не мешал бы хорошему улову; в воду бросают 9 корней одного растения, а рядом с доонта ставят 2 изображения большого сома — мукка-хафоани (52). В аналогичном гольдском же обряде, где иногда вместо доонта фигурирует антропоморфный онгон чалли-ага, фигуру деревянного осетра, даджифу, вешали за хвост к потолку фанзы, а потом клали в сосуд с водой, приводимый в движение. Или приносили в фанзу первую пойманную рыбу, «кладут в ее пасть бурхана даджифу (т. е. осетра) и, подержав его там несколько мгновений, вынимают и обмазывают добытой из жабр кровью; кроме того, в виде благодарственной жертвы покровителю улова, еще прибавляют свежие жабры».[2] Мы понимаем это так, что жабры приносили онгону доонта, а не осетру — даджифу; и кровью первоначально обмазывали, повидимому, также доонта, а не даджифу (сравнить там же, на стр. 52, сообщение о том, что жабры и плавники пойманной рыбы приносятся в жертву бурхану доонта). Т. е. весь культ относится к онгону медведя; по отношению же к леканам сома и осетра (даджифу) первоначально не было никакого культа — ни кормления и ничего другого. Эти «бурханы» фигурируют в чужом культе — медведя и других онгонов, как готовый материал для их оживления демонами, т. е. для вселения в них рыбьей души.

Момент вселения демонами душ в предлагаемые им, изготовленные людьми, фигуры — леканы разной дичи был рано забыт. Он фигурирует в обрядах в качестве непонятного переживания,

[1] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 101.
[2] Шимкевич, там же, 51; ср. Лопатин, Гольды, 223.

иногда объясняемого по принципу симильной магии: наличие деревянных изображений дичи должно вызвать обилие действительной живой дичи у охотника. Есть основания полагать, что с ним контаминировались в свое время моменты обычного уподобления людей своему тотему. Известно, что в тотемических обрядах северно-американских индейцев, в полное сходство с обрядами «медвежьего праздника» Сибири, применяется резная утварь с изображениями на ней животного-тотема в разных его видах. Эти изображения на посуде только, так сказать, показываются демонам, фигурируя в обрядах, но они не оставляются у демонов — как это делали остяки в описанных нами выше «жертвоприношениях». Очевидно, момент оживления деревянных изображений рыбы и т. п. уже мертв, отсутствует. Фигуры сделались давно уже ценными произведениями резного искусства, и оставлять их демонам, т. е. бросать в воду и т. п., люди жалеют. Их только показывают демонам в периодически повторяемых обрядах и рассчитывают на их магическое действие.

Очень прозрачен такого именно рода гиляцкий обряд, недавно описанный гиляком Кандо Касьяном. Рыболовы гиляки весной во время ледохода и осенью, когда лед станет, совершали обрядовое «моление на воде», при котором они кидали в прорубь разную пищу — горох, кашу, ягоды, сушеный рыбий хвост, табак и т. д., говоря при этом: «Вода, на мой фарт (счастье, удачу) дай мне много рыбы!» Во время этого обряда, и только во время его, гиляки употребляли особую деревянную посуду, сделанную по указаниям шамана. Посуда эта, чашки — изображали собою разных водяных животных, рыб и уток, причем «легко можно было различить, где голова и где хвост животного». Перед обрядом и после него чашки эти ставились в чуме головой к стене, а хвостом к двери, и только перед самым вынесением их из чума их поворачивали головой к двери. В эти именно резные чашки, которых у иного домохозяина было от 6 и до 17 штук, клали все названные выше кушанья, которые везли в них на санях к реке, где бросали кушанья из всех чашек в прорубь. В пустые чашки клали куски льда зимою, камешки — летом, и везли с этими новыми вложениями посуду обратно к себе домой.[1] — Сравнить ковши с утиными головами, найденные в Шигирском торфянике Урала, а также посуду с изображениями голов птиц, обнаруженную при раскопках 1934 г. Д. Н. Эдингом Горбуновского торфяника за Уралом.[2] Новейшее исследование о резной обрядовой посуде с изображениями птиц принадлежит Маннинену: J. Manninen. Suomalaiset kansatieteelliset linnupääkauhas ja-vadit (Suomen Museo, 1929, 72—79).

[1] Кандо Касьян. Наши гиляцкие суеверия, 150—152.

[2] Эдинг. Горбуновский торфяник, 10; Правда, 10 июля 1934 г., корреспонденция из Свердловска.

В описанном гиляцком обряде искусство уже побеждает религию, что особенно можно сказать о близких обрядах индейцев крайнего северо-запада Северной Америки, у которых резные деревянные фигуры чаек, куропаток, филина и т. п. изображали этих птиц и животных даже в их движениях; рядом с фигурами были пузыри животных, которые в конце обряда погружали в воду.[1] Погружаемые в воду пузыри, конечно, предназначались для того, чтобы демоны вселили в них души — для возрождения; резные же фигуры птиц оставались для совершения таких же обрядов на будущие годы.

В обрядах, которые в 1740 г. С. Крашенинников лично наблюдал у ительменов, напротив, религия еще доминирует над искусством. Здесь изображения тюленей были сделаны из тюленьих челюстей и черепов, обвязанных съедобными травами. Эти фигуры тюленей сытно кормили, доставляли им развлечения в виде легкой морской качки и т. п., приглашали их и их сородичей к себе в гости, соблазняя такими же развлечениями, провожали домой. При этих проводах, фигуры с челюстями были вынесены вон и брошены.[2] Тут момент оживления этих чучел, вселения в них душ, еще не совсем забыт. Но в дальнейшем подобные обряды превратились в театральные и иные развлечения. Сравни выше в § 11 подобный же лекан кита у коряков.

Память о том, что леканы разной дичи, равно как и отдельные части ее, предложенные демонам, оживают и возрождаются, сохранялась повсюду. Ительмены XVIII в. отрезали от каждого из убитых лавтаков по небольшой частице: одну половину таких частиц «он (ительмен) бросит в море — чтобы оно более таковых производило, а остальное положит на тот камень, где лавтаки убиты — для того, чтобы более выходили» на камни и берег.[3] См. еще многочисленные примеры, приведенные нами в гл. 3 первой части «Табу слов» (39 и след., особ. 45—57). У чейеннов Северной Америки был особый праздник, имеющий целью повлиять на умножение дичи: во время этого праздника дети, по указаниям шамана, лепили изображения разных животных.[4] У русских в районе Курска был отмечен такой обряд: во время весеннего разлива катались в лодках с песнями и бросали в воду печенья из теста, сделанные в виде птичек-куликов.[5]

---

[1] Л. Загоскин. Пешеходная опись части русских владений в Америке 1842—1844, I, 69—70 и 78; ср. E. W. Nelson. The Eskimo about Bering Strait. 18 Annual Report of the Bureau of American Ethnology, I, 1899, 440.

[2] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I—2, стр. 266—269.

[3] Западный берег Камчатки, по описям Ушакова и Елистратова, 136—155.

[4] Dorsey. The Cheyenne. I. Ceremonial Organisation, I, 49.

[5] Этнографическое обозрение, 1889, № 1, 164.

И многие иные обрядовые печенья у русских некогда относились к этой же категории леканов, только связаны они уже не с охотой, а со скотоводством. [1]

§ 16. ОХОТНИЧЬИ ТАЛИСМАНЫ

Многие охотничьи талисманы очень близки по всему к рассмотренным нами выше (§ 15) символическим леканам охотников. Главное отличие в том, что талисманы охотники носят большею частью с собой, а не преподносят их демонам. Талисманами служат как искусственные леканы-изображения, так и особенно часто — отдельные части тела диких животных, главным образом те именно части, которые считались вместилищем души животного. Так, наиболее распространенным у сибирских охотников талисманом были носы («норки»), мордочки, губки и усики разных охотничьих зверей. А мы знаем, что в древности сибирские охотники фиксировали душу зверей именно в их носу. Охотники-ойроты, обрезав у убитого колонка кончик носа и принося его домой, «думали, что завладели таким образом душой этого зверька». [2] Но почему такая душа зверя должна давать удачу охотнику?

Мы склонны считать исходным моментом всей этой концепции уподобление людей тотему-животному. Этим уподоблением, в сущности, и ограничивались почти все обязанности примитивных сибирских охотников по отношению к их тотему, все исполнение ими идеологического союза-договора со своим тотемом. После разложения тотемизма этот момент уподобления тотему сохранялся в переживаниях и перетолковывался на разные лады, так как первоначальное его значение, как совершенно уже непонятное, было окончательно забыто. Очень любопытный обычай отмечен у охотников-ойротов: они глотали, не раскусывая, сырые глаза убитого медведя и объясняли это так: проглотивший медвежьи глаза охотник будет казаться медведю медведем же; медведь увидит внутри охотника свои, медвежьи глаза, и не тронет его, а даже будет бояться такого человека. [3]

Подобную же концепцию мы склонны видеть и в тех охотничьих талисманах, которые считались вместилищами звериных душ. Если человек носит при себе такую звериную душу, то зверь должен считать его «своим»; от такого охотника зверь не только не убежит,

---

[1] Dm. Zelenin. Russische Volkskunde, 64 u. 376.

[2] Козьминский. Отчет об исследовании гаринских гольдов, 44; Зеленин. Табу слов, I, 57.

[3] Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских турок, 20; Зеленин. Табу слов, I, 60.

а напротив — приблизится к нему из любопытства. Несколько утрированно и наивно та же мысль высказана была бригадой наших музейных этнографов: чукчи, отправляясь на охоту, прикрепляли к своему поясу связку заячьих носов. В этих носах находятся заячьи души. У зайцев-обладателей этих душ имеются любящие их родственники. Души зайцев вызовут души своих родственников, а вместе с душами явятся к охотнику и тела живых зайцев.[1]

Носы и прилегающие к носу части тела соболя, лисицы, горностая, медведя, песца, волка, белки и других зверей считались талисманами у тувинцев (сойотов), у якутов, у чукчей, у тунгусов, у манси-вогулов и друг.[2] Тувинцы отрезали у соболя губки, усики

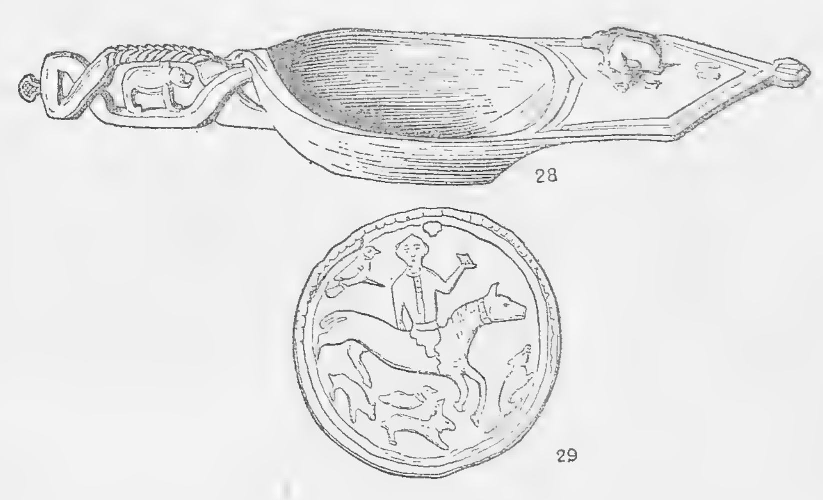


Рис. 28 — деревянная чаша на медвежьем празднике орочей, рис. 29 — древняя серебряная пластинка с изображением охотника и дичи (б. Пермская губ.).

и приставшее к голове мясо и клали к себе за пазуху «на счастье»: без этого не будет удачи на промысле,[3] а ноздри медведей хранили у себя в юрте. Якуты обрезали у лисы носик и когти с кончиками лап, у песца — носик, лапы и край огузка, хотя все это обесценивало их пушнину.[4] Енисейские тунгусы срезали и хранили в качестве амулетов и талисманов когти и ноздри многих животных, между прочим белки, песца и волка.[5] У манси на Северном Урале было

[1] Е. Бломквист, В. Ибах, Л. Пескова. Первобытный человек. Редакция Н. Н. Андреева, Л. 1925, стр. 75.

[2] Зеленин. Табу слов, I, 56.

[3] Ф. Кон. Предварительный отчет, 37 и 46.

[4] Терешкин. Очерки пушного дела в Якутии, 10, 16, 46.

[5] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, стр. 93.

поверье: если иметь при себе мордочку лисицы, соболя или горностая, то все будет удаваться.[1] Такое же значение талисманов имели еще — нижняя челюсть лося, а также выпоротый из утробы медведицы или выдры детеныш; нарисованный клювом птицы удода узор (чертеж), и именно очертания этого узора, контуры, а не вещество; гнездо кукушки; одна из соломинок в гнезде журавля, которая делает человека невидимым, и друг.[2]

У чукчей были в употреблении так наз. тайныкут, в буквальном переводе: отстранители несчастий; это одновременно и амулеты и талисманы; в них входили связанные вместе — деревянное изображение волчьей головы, голова ворона, черепа вороньи, песцовые и волчьи, когти, зубы и челюсти волка, медведя и лисы, кожа или конец носа волка и других крупных зверей, головы охотничьей добычи.[3] В коллекции Музея антропологии и этнографии 434—87 тут же имеется еще и костяная фигура цельной птицы. Вполне соответствуют этим чукотским тайныкут корякские kalákpilágu, но в последних преобладают антропоморфные фигурки.[4]

В последних случаях мы встречаем уже в талисманах, рядом с частями тела животных, также и искусственные сооружения. У долган наличие таких искусственных леканов в охотничьих талисманах выражено было очень ярко. Встарину долганы носили с собою на охоту, для удачи, маленькие деревянные изображения куропаток, песцов, диких оленей и других птиц и животных; назывались у них эти фигуры тунгусским словом sinkeen, которое в тунгусском языке означает: счастье, удача.[5]

Орочская шаманка в 1913 г. показала Н. А. Лопатину «соломенных бурханчиков: один изображал изюбра, другой всадника с луком и стрелой. Она показала, где надо их ставить и как молиться им: разостлала около очага коврик из кожи лося, на него поставила берестяную круглую коробку, на коробку бурхана и перед ними углей из очага. На угли стала бросать сухие листья ивы. Потом закурила трубку и положила ее на коробку к бурханам. Так нужно молиться перед отправлением на охоту».[6] Здесь мы имеем сложную контаминацию охотничьих леканов-талисманов (изюбрь) с магиче-

---

[1] Гондатти. Следы языч. верований у маньзов, 71.

[2] Лопатин. Гольды, 324—325; Зеленин. Табу слов, I, 56; Василевич. Некоторые данные, 58.

[3] Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, 68; — Его же. Очерк материальной культуры, 51.

[4] W. Jochelson. The Koryak, VI. Religion and Myths, 1905, 39.

[5] А. А. Попов, рукописный труд о долганах; Г. И. Василевич. Эвенкийско-русский диалектологический словарь. Л. 1934, 178 и 187.

[6] Н. А. Лопатин. Лето среди орочей и гольдов. Владивосток 1914. Оттиск из газ. «Далекая Окраина».

скими действиями (сцена охоты: охотники и изюбрь), а также с кормлением, через окуривание, онгонов.

У тунгусов нижняя челюсть лося и срезанные носы лисиц и соболей вместе с челюстями и срезанными носами всей охотничьей добычи за текущий сезон охоты прикреплялись к антропоморфному онгону лесного демона беллей или bárälak, так что часто длина привязанной к онгону связки в несколько раз больше самого онгона.[1] В онгоне мыслилось присутствие демона, а в носах и челюстях — присутствие душ животных; все это должно было не только не отпугивать от охотника дичь, но напротив — привлекать ее к охотнику.

Коми-рыболовы брали с собою на рыбную ловлю щучью челюсть, которою они также царапали до крови в носу собаки, потерявшей чутье, а равно делали ранку на хвосте отелившейся коровы, которую и кормили выступившею при этом кровью. Зобную часть утки рыболовы-коми часто хранили около икон в доме. Охотники-коми привязывали к своему поясу сушеную летучую мышь, в качестве талисмана, способствующего удачной охоте.[2]

Манчжуры верили, что кости тигровых пальцев приносят удачу во всяком деле, как бы оно опасно и рисковано ни было.[3]

§ 17. ОХОТНИЧЬИ АМУЛЕТЫ

В охотничьих амулетах много прозрачнее и ярче, нежели в талисманах, выражен тот же самый исходный момент — подражание людей тотему. Амулетами для сибирских охотников служили прежде всего фигуры-леканы хищников — медведя, тигра, леопарда, волка, змеи, равно как и отдельные части тех же хищников, особенно когти, зубы, клыки. Те и другие охраняли охотника от нападений, укусов и ранений именно тех самых хищников, которых они изображали (леканы) или которым они принадлежали (части тела). Крупные деревянные фигуры хищников ставились для этой цели в лесу, в окрестностях деревень, большею частью прислоненными к высоким деревьям или затерянные в кустарники. Небольшие фигуры-леканы охотники носили на рукавах одежды. Когти, зубы и клыки, куски шкуры прикрепляли к поясу.

Л. Шренк в 1856 г. видел и описал у гиляков, гольдов и других амурских тунгусов зооморфные леканы-амулеты, которых Л. Я. Штернберг в свое время уже не наблюдал. Это были сделанные из дерева фигуры, изображающие хищных животных — медведя, тигра и леопарда. Для нас особенно любопытна функция этих зооморфных онгонов, унаследованная, по нашему мнению, от тотемизма.

---

[1] Василевич. Некоторые данные, 59.
[2] Сидоров. Следы тотемических представлений, 48.
[3] Байков. Манчжурский тигр, 17.

Онгон медведя охотники гиляки делали для того, «чтобы избежать увечий и смерти, всегда возможных при охоте на медведя» (114). Деревянные изображения медведя, грубой работы, обыкновенно в сидячем, а иногда в стоячем положении зверя — ставились большею частью в окрестностях гиляцких деревень. Бесцеремонные отношения с такими «идолами» у ольчей дали Л. Шренку основание высказать такое мнение: население видит в этих онгонах «средство оградить себя от злых сил, а не способ сблизиться с добрыми духами и расположить их к себе, так как в последнем случае с идолами обращались бы почтительнее» (116). У гиляков Л. Шренк встретил также и вполне аналогичные изображения тигра и барса (ибриса). Функция их была, очевидно, та же самая, что явствует из замечания автора: «Так как в северном климате тигр с ибрисом (гиляцкое а т т а) попадаются лишь изредка, а следовательно и несчастные случаи при встрече с ними очень редки, то и идолы атта встречаются далеко не так часто, как медвежьи» (115). Вообще, говоря об этой категории зооморфных онгонов, Шренк очень мало и редко говорит об их функции, а больше говорит об их форме. Четкое определение функции он дает еще только для гольдского зооморфного амулета: это были «два идола меньших размеров, изображающие тигра и леопарда, которых гольд носил на рукаве своей одежды — как амулет, спасающий от нападений этих хищных зверей».[1] Для нас особенно важно установить, что от нападения и вреда медведя охотников спасало изображение именно медведя же, от нападений и вреда со стороны барса — изображение именно этого зверя, и т. п. Тут мы усматриваем момент подражания животному тотему.

Этот же самый момент подражания тотему мы находим у мезенских ненцев на крайнем севере Европы, но уже в качестве переживания, первоначальный смысл которого совершенно забыт. Деревянное изображение волка здесь фигурирует рядом и вместе с антропоморфным онгоном, так наз. сядей. Ненцы делали сядея из дерева, а для испытания его силы привязывали его на ночь «к деревянному волку», и ставили сядея с волком к стаду, «чтобы он стерег стадо от нападения волков». Сами ненцы при этом не беспокоились о стаде — спали, а если ночью волк задирал оленя, то сядея наказывали побоями.[2] Здесь мы бесспорно имеем раздвоение онгона на два элемента: 1) старый зооморфный элемент — волк, и 2) новый антропоморфный элемент — сядей. Возможность охраны стада от волков с помощью зооморфного онгона — «деревянного волка» стала уже непонятною; охрану приписывали теперь только антропоморфному духу-онгону. Но в виде окаменелого переживания

[1] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, 114 и 117.
[2] Иславин. Самоеды в их домашнем и общественном быту, 117.

старый деревянный волк сохранился и при новом человекообразном сядее, рядом с ним, несмотря на то, что смысл деревянного волка был уже совершенно утрачен.

Мы знаем, что медицинские онгоны-леканы сменили собою живых животных (§ 21), причем древнейшими леканами были трупы и чучела этих животных (§ 22), замененные после частями организма и изображениями. То же самое мы видим и в охотничьих амулетах. Р. Маак пишет: «Охотники-самоеды, в виде предохранительного талисмана от нападения белого медведя, носят его зубы; мангуны и ходзены с подобною же целью привязывают к поясу когти и зубы тигра и кусочки его шкуры».[1] По словам П. Третьякова, Тазовские остяки «для предохранения от медведей привешивали к своим до-



Рис. 30 и 31 –древние металлические изображения медведя (б. Пермская губ.).

машним оленям медвежьи когти»,[2] Енисейские тунгусы шили оленьи потники из пашин медвежьих шкур «в целях предупреждения травли оленей медведями и волками».[3] Сравнить медвежьи глаза, которые глотали охотники ойроты, чтобы не бояться медведя и побеждать его (§ 16).

Вполне аналогичные поверья отмечены также на Кавказе. Армяне б. Шемахинского и Геокчайского уездов носили в шапке выползок (шкуру, скинутую линяющей змеею) — чтобы не укусила змея. Тюрки в районе г. Нухи также верили, что если кто-нибудь будет носит при себе постоянно кожу змеи, то он никогда не будет

[1] Маак. Вилюйский округ, III, 108.
[2] Третьяков. Туруханский край, 456.
[3] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, стр. 91.

бояться ее, да и змея никогда не осмелится ужалить его.[1] В Мариупольском могильнике на Украине найдены «украшения» из кабаньих клыков. Тут же была найдена костяная фигура с изображением передней части кабана, с отверстием для подвешивания ее.[2] В свете приведенных выше фактов мы имеем право полагать, что здесь были не простые украшения, а обереги, амулеты от кабанов.

Во всех приведенных выше случаях для спасения от хищника применяется или изображение этого же самого хищника, или же часть его организма. Мы видим во всем этом давно уже полузабытые моменты уподобления хищнику-тотему, а такое уподобление было одним из проявлений тотемического союза с данным видом животных; тотем же, как известно, людей своего тотемного клана никогда не должен был умерщвлять. В тотемизме момент уподобления тотему весьма существенный; он вытекает из самой сущности союзно-договорных отношений с тотемом, которому нужно было показать, что перед ним действительные сородичи (ср. § 27). У алеутов память об этом сохранялась в очень наглядном виде: молодые люди получали от старших родственников или шаманов так наз. úgdux', охранителя. Это была чаще всего шкура какого-нибудь животного, которую владелец ее надевал в случае опасности или в борьбе с врагами, и превращался при этом в соответствующее животное,[3] т. е. очевидно в своего тотема. Айны «в торжественных случаях носят головные уборы, в передней налобной части которых укрепляются изображения того или иного из «боготворимых» животных, от которого те или другие лица ведут свое происхождение. Например, те, которые считают себя происходящими от орла, укрепляют надо лбом клюв этой птицы», подобно тому как на Формозе знатные люди носят головной убор с зубами леопарда на передней стороне.[4]

Гиляки во время медвежьего праздника, и только в это время, употребляли особую резную посуду, украшенную фигурами медведя в его различных положениях во время обрядов: медведь в ошейнике и в поясе, медведь ест из ложки, медведя ведут на цепи, и т. д. Посуду эту делали во время того же празднества, сидя перед медведем.[5] И здесь также мы видим пережиток тотемического уподобления тотему-животному.

---

[1] Фольклор Азербайджана и прилегающих стран, т. III, под ред. А. В. Багрия. Баку, 1930, изд. АзГНИИ, сообщение В. А. Емельянова 1899 г.: Пресмыкающиеся животные в народных поверьях, преданиях и рассказах гор. Нухи.

[2] Мик. Макаренко. Марiюпiльский могильник. Київ, 1933, табл. X, 42.

[3] Иохельсон. Образцы материалов по алеутской живой старине, 303, примеч.

[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 581.

[5] Л. Шренк. Об инородцах, III, 83—84, табл. 50—52, 54.

По сообщению Р. Маака, якуты прежде были уверены в том, что «кусок кожицы, лапка и т. п. крота служат верным средством против нападения медведя». Маак видел охотников якутов, которые носили при себе частички крота, тщательно завернутые в маленьких мешочках, на шее или на поясе, рядом с ножом и огнивом.[1] Для понимания этого факта нужно знать, что многие народы Евразии усматривают очень большое сходство между медведем и кротом. Русские и называли крота: «земляной медведко». Магическая функция крота во всем сходна с магической функцией медведя. Те же якуты приписывали кроту целебную силу, предохраняющую рогатый скот и лошадей от заразы и болезней, почему вешали его в хлевах.[2] Русские сибиряки возили с собой крота в дальние путешествия, иногда посадив его в лагушку (сосуд) с дегтем — «на счастье, от поветрий».[3]

Дальнейшее развитие, точнее говоря — разложение приводило к обобщению функций:[4] фигура тотема или часть его тела охраняли человека уже не только от зверей-тотемов, но и от всех прочих хищников, а еще далее — и от злых духов. Обобщение функции в том смысле, что амулет одновременно охранял от всех хищников, мы видим, напр., в случаях: енисейские тунгусы надевали иногда на шею старому оленю в стаде лапу медведя — против волков.[5] Р. Маак встречал на якутских поясах изображение барса, вырезанное на серебряной пластинке: этим якуты предохраняли себя от нападений медведя.[6] К хвосту оленей якуты привязывали кусочек тигровой шкуры, в качестве предохранительного средства от нападения медведей и волков.[7] Осколок кости льва считался у якутов амулетом (ымы) против медведя.[8]

Сохранение тотемических преданий мы видим в тех случаях, когда рассматриваемые нами амулеты предохраняют или излечивают от болезней: тотемов мы считаем древнейшими демонами болезней. Тунгусы всегда брали с собою на промысел свалявшийся подшейный волос дикого копытного зверя, так как он охраняет здоровье охотника на промысле; в этом подшейном волосе тунгусы видели также вместилище оленьей и лосиной души.[9] Выше (§ 12) мы привели уже много таких примеров — см. о медведе, волке, олене, змее и т. д.

---

[1] Маак. Вилюйский округ, III, 108.
[2] Маак, там же, 108.
[3] П. Крапоткин. Две поездки в Манчжурию в 1864 г., 31, примеч.
[4] Зеленин. Истолкование пережиточных религиозных обрядов, 4.
[5] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 133.
[6] Маак. Вилюйский округ, III, 108.
[7] Миддендорф. Путешествие на северо-восток Сибири, II, 828.
[8] Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, 59.
[9] Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам, 65.

Магическое истолкование тех же самых амулетов приводило к новому их пониманию и развитию. Например, гольды надевали на кисть правой руки своего ребенка горловой хрящ медведя, чтобы дитя ловко владело своею рукою; а для зоркости давали проглотить ребенку зрачок того же медведя, и такой человек имел у гольдов особое имя: Сампар.[1] Китайцы скупали кости, желчь и когти тигра и употребляли их в разных видах — с целью приобрести силу и неустрашимость.[2]

Эта двойственность толкования, а особенно разложение старого тотемического мировоззрения привели к обычному в таких случаях обобщению функции. Гиляки брали с собою в дорогу воронью голову и клали ее поверх нагруженных нарт (саней) — на счастье.[3] В русском Туркестане когти тигра, барса, медведя, а также почти всех хищных птиц, и перья филина носили как амулеты, предохраняющие от дурного глаза и других напастей.[4] На груди человеческих трупов из Ананьинского могильника близ г. Елабуги найдено по одному лошадиному зубу,[5] в котором мы должны видеть именно амулет. Если у гольда умирают дети, то чтобы спасти новорожденного, он берет клык медведя, кабана или когти рыси и медведя и говорит: «моего ребенка защищать тебя зову» — и привешивает клык к колыбели.[6] Медвежий клык в данном случае гонит от ребенка уже злых духов.[7] У якутов амулетами (ымы) служили — лапа медведя и хищной птицы, голова филина, череп соболя, чучело зайца.[8] Якуты привешивали к детской колыбели медвежью лапу с когтями, чтобы защитить ребенка от злых духов.[9] Сушеный ёрш и челюсть львицы — такие же колыбельные амулеты и гольдов.[10] Енисейские тунгусы клали медвежью лапу в зыбку грудных детей — «чтобы те не плакали». Они же хранили медвежью лапу в своих амбарах, чтобы имущество не похитил зверь; и вообще думали, что медвежья лапа «предохраняет от материальных бедствий и несчастий». В частности, они хранили правую переднюю лапу медведя, а их шаманы — шкуру с головы медведя: то и другое «чрезвычайно благодетельно».[11] Таким образом, медвежья лапа одновременно охра-

---

[1] Шимкевич. Некоторые моменты из жизни гольдов, 9.
[2] Д. К. Соловьев. Охота в СССР, 1926, 208.
[3] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, II, 128.
[4] Соловьев, там же, 208.
[5] Алабин. Ананьинский могильник, 103, 107, 110, 114. Вестн. РГО, 1860.
[6] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 49.
[7] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 517.
[8] Кулаковский. Материалы, 59.
[9] Ионов. Медведь по воззрениям якутов, 057.
[10] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 517.
[11] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 91, 112, 133.

няет и имущество от похищения зверями, и детей от злых духов. Напомним, что у сагайцев деревянное изображение той же медвежьей лапы считается онгоном аба, т. е. онгон-медведь, который применяется при лечении разных болезней.[1]

Так наз. «пермский звериный стиль», т. е. изображения разных животных на подвесках и украшениях древнего населения Приуралья, принадлежит к явлениям этой же категории и восходит своими корнями к тотемизму.[2] У вогулов подобные звериные фигуры «почитались как идолы».[3] Сравнить древних эстов Тацита, которые, по сообщению этого римского историка, носили на себе изображения кабанов «как эмблему своей религии; такая эмблема служила вместо оружия и защитой против всего, доставляла безопасность даже среди неприятелей».[4] Здесь же источник зооморфных гербов и других геральдических знаков.

§ 18. ОНГОНЫ НЕНЦЕВ

Мы уже видели (§ 17) один ненецкий зооморфный онгон — «деревянный волк», который вместе с антропоморфным онгоном сядаем оберегает стадо оленей от волков. Уподобление тотему-волку, в дальнейшем дериват этого уподобления — онгон волка сделался теперь уже, при антропоморфном демоне, лишним и непонятным и сохранился только в виде окаменелого переживания по традиции. И вообще. у ненцев давно преобладают антропоморфные онгоны, но они для нас очень любопытны. Прежде всего у ненцев имеется специальное слово для обозначения «духа, воплотившегося в искусственный или естественный предмет», т. е. для онгона. Это: хаэ, хэге, hahe. Еще в 1556 г. английский путешественник Стефф Барроу (Barrow) отметил онгоны на острове Вайгач, который ненцы называют: Хаэ-о, Хаэ-я, т. е. святой остров, святая земля.[5] Другой ненецкий термин для онгона: сядай, от sja: лицо, служил, повидимому, для обозначения одних только антропоморфных онгонов. Одни онгоны-леканы у ненцев считались семейными или даже единоличными, а другие — общими для многих семейств, прежде вероятно родовыми, а после — общеплеменными: «принадлежат целому народу».[6] Ненецкое предание гласит, что искусственные свои леканы для онгонов ненцы стали делать по образцу человекообразных кам-

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 52.

[2] Нікольскі. Жывёлы у звычаях, абрадах і вераньях белар. селянства, 58—59

[3] Гондатти. Следы языческих верований, 55.

[4] Сочинения Корн. Тацита, перевод Модестова, 63, гл. 45.

[5] В. Н. Андреев. Остатки культа сядаев у самоедов, 387—388.

[6] Самоеды Мезенские, 58; Castrén, Vorlesungen, 222.

ней-утесов о-ва Вайгач, в которых они видели воплотившихся духов. [1]

Общее отношение ненцев к своим онгонам носит очень архаический характер. Ненцы прежде всего сами, без помощи шамана, проверяли своих онгонов. Для этой цели они забрасывали, «под покровительством хэге», сети в озеро, или ставили к песцовой норе ловушку либо капкан; в случае удачного лова «признавали в хэге силу свыше», и тогда разукрашивали леканы и держали в почете, в противном же случае оставляли без всякого внимания. [2] Характер же проверки и испытания онгонов имело также привязывание сядея к деревянному волку, о чем у нас была речь выше (§ 17). Ненцы (или хасово) земли Ямал относились к своим онгонам, по наблюдениям Ю. И. Кушелевского в 1852—1865 гг., «как к живым существам, понимающим их: разговаривали с ними, просили их о разных разностях». Убив черную или чернобурую лисицу, ненец приносил жертву тому онгону, у которого он просил в свое время помощи добыть ее; для этого случая ненец «составляет какой-нибудь особенный миф заклинания или верования и на досуге воспевает свое терпение и ум и все хитрости добытой им лисицы» (80). В последних своих словах автор Кушелевский говорит, повидимому, о тех панегириках, которые произносятся перед онгоном: такие панегирики во множестве записаны у бурят и частью у минусинцев (§ 39). Но когда онгоны не сделают того, чего от них ожидали, тогда те же ненцы «колотят их, ругают, плюют в них и разбрасывают, а после этой сцены опять собирают их в кучу и опять начинают просить у них помощи для себя». [3] О том же говорит и другой наблюдатель, в 1846 г., Вл. Иславин: «Если улов песцов или лисиц был неудачен, то сядею не только ничего не жертвуют, но еще и наказывают его розгами». Другие авторы пишут, что ненцы в таких случаях стегают своих онгонов поясом и свергают их с горы. [4]

Обыкновенным местом для хранения онгонов у ненцев служили особые небольшие санки, hahenhan, с семью копыльями и с семью же рубежками на полозьях. [5] Кастрен сравнивает эти сани с своеобразным храмом. [6] Иногда приносили онгонов в переднюю часть жилого чума, в синикуй, и здесь, перед принятием пищи, намазывали губы леканов кровью или жиром оленей. Леканы эти были деревянные или каменные, а иногда их делали даже из земли или из

[1] Castrén. Nordische Reisen, I, 200.

[2] Иславин. Самоеды в их домашнем и общественном быту, 116.

[3] Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал, 111—112, ср. 80.

[4] Самоеды Мезенские, 59; Старцев. Самоеды, 118; Иславин. Самоеды в их домашнем и общественном быту, 117.

[5] Самоеды Мезенские, IV, 58—59; Иславин, там же.

[6] Castrén. Vorlesungen, 226.

снега: последнее — главным образом для принесения присяги перед онгонами. На них часто надевали особую одежду — цветные суконные кафтаны или малицы из оленьей кожи, с разными украшениями.[1]

Иславин выделяет в особую группу ненецких онгонов «и т а р м а»: они «делаются в память прадедушки или прабабушки и суть божки, присутствующие при рождении младенцев» (116), т. е. это духи предков, аналогичные с гольдскими онгонами джули, z : uli (см. ниже § 36). Их специфическая акушерская функция, присутствовать при родах, дает нам некоторое право возводить их к матерям-родоначальницам материнского рода. Кастрен отметил более поздний взгляд на этих же самых ненецких онгонов: тадибы (шаманы) превращаются после своей смерти в так наз. итармы, которые «по всему, что я мог собрать, и есть тадебции (невоплотившиеся в леканах духи) Канинских тундр: некоторые из них блуждают по земле и творят добро или зло, смотря по характеру».[2] Между этими двумя воззрениями можно установить и генетическую связь, если иметь в виду, что древнейшими шаманами были женщины (§ 53).

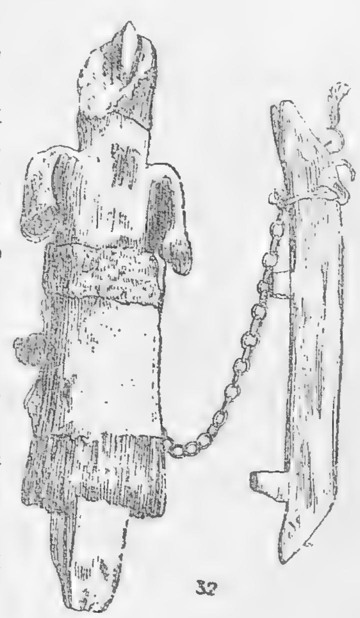


Рис. 32 — ненецкий сядей с деревянным волком на цепи.

Медицинская функция ненецких онгонов засвидетельствована в 1857 г. Н. А. Абрамовым, который пишет следующее: «Идолы самоедов вот какие: на лиственнице в лесу выдалбливают лицо, называют его «хае» и молятся ему. Если кто болен, то убивают оленя и намазывают кровью губы идолу, приговаривая: «ешь оленя и дай здоровья такому-то».[3] У туруханских ненцев А. Мордвинов в 1860 г. отметил как антропоморфных, так и зооморфных онгонов: «Между самоедами весьма мало христиан. Истуканы различных видов и изображений некоторых животных и птиц, как напр. медведя, гагары, лебедя, составляют для них олицетворение божества, которому они и покланяются, а шаманы служат преимущественно прорицателями будущего и исцелителями болезней». «Поклонения своим истуканам, которые делаются из дерева в роде куклы с головою, оклееною оленьею шерстью и украшенною бисером, а вместо глаз корольки, с ногами, обитыми медью, и ра-

[1] Самоеды Мезенские, IV, 59; Castrén, там же, 295.
[2] Castrén. Nordische Reisen, I, 264.
[3] Абрамов. Описание Березовского края, 358.

скращенным туловищем, — они совершают в назначенное время и избранном месте, где собирается несколько чумов». [1]

Память о зооморфных онгонах у ненцев вообще сохранилась. Очень любопытно сообщение Кушелевского о ненцах Ямала: почти в каждом чуме можно увидеть деревянного «болвана» (лекан), представляющего летящую птицу. Эту птицу укрепляли на вершине длинного шеста. Ей приносили в жертву оленей, причем кровью из оленьего сердца намазывали шест. Во время кочевки ставили ее на передовую нарту. В объяснение ненцы говорили Кушелевскому: только одни птицы летают к Нуму, т. е. к тому доброму и высшему богу, который сотворил мир. [2] Здесь можно видеть представление о зооморфных посредниках между высшими демонами и людьми. Якуты в виде таких же точно посредников представляли себе своих бывших тотемов (§ 23).

У Асинских ненцев встречались онгоны в виде северного оленя. У антропоморфного онгона Таймырских ненцев имелась жестяная фигура, изображающая также северного оленя. [3]

Интересные подробности о ненецких онгонах приводит Кастрен. Кетский ненец рассказывал ему: «Если шаман узнает, что я не имею онгона (Schutzgott), то он приходит ко мне и говорит: друг! у тебя нет ни одного los, ты хочешь быть русским?! Тогда я даю шаману шкурку белки, колонка или другого зверя, какой у меня есть. Шаман берет ее и после возвращает мне сделанную из звериной шкуры человеческую фигуру, одетую в платье, какое у нас в употреблении. Платье это он сам не шьет, а делает его всегда невинная девица. Когда los сшит и одет, я кладу его в корзину, которую также должна сплести девица. Тогда эту корзину я несу в амбар, где не должно ничего другого храниться, кроме онгонов и жертв им. Наша религия требует, чтобы супруг никогда не обходил кругом этого амбара, а замужняя женщина не должна переступать через его порог. Если мне нужна помощь от los'а в каком-нибудь деле, напр. в охоте, рыбной ловле, для излечения болезней и т. п., то я приношу ему жертву. Так как я женат, то я сам не могу принести жертву, но должен просить об этом холостяков. Жертва обычно состоит из белки, колонка, красивых лент и тканей, небольших кусков ситца, сукна, из стекляруса и т. п. Все это кладется в корзину. Деньги мы жертвуем только русскому богу, а своему мы еще, при охоте и рыбной ловле, варим рыбу или мясо в чугунном котле. Эту последнюю жертву может приносить всякий, даже замужняя женщина. Перед леканом ставят одно

---

[1] Мордвинов. Инородцы, обитающие в Туруханском крае, 62—63.

[2] Кушелевский, там же, 110 и 116.

[3] Миддендорф. Путеш. II, 647—648; Castrén. Nordische Reisen, II, 168—169. u. 179.

или несколько блюд с кушаньями, соль и хлеб, нож и ложку. Когда кушанье постоит некоторое время перед онгоном, то его уносят и едят сами приносящие жертву. Но кости не бросают собакам, а убирают и прячут в каком-нибудь укромном месте». — Кастрен к этому прибавляет: «у северных самоедов каждая семья имеет бесчисленное (unzählig) множество фетишей, которые хранятся в особых санях, и эти сани всегда следуют за караваном при перекочевках. В Томской губ. каждый самоед-язычник должен иметь своего онгона-покровителя. Но в одно и то же время одному идолу поклоняется не больше как один человек, и когда владелец идола умирает, то и онгон считается мертвым и его бросают в реку... Жертвами и молитвами всякий человек в состоянии приобрести расположение и умилостивить онгонов, так что они пойдут навстречу желаниям человека. Но только шаманы обладают способностью видеть онгонов, говорить с ними и получать от них или, по их ходатайству, от Нума советы и помощь — как для себя, так и для других людей. Кроме того, томские шаманы обладают особым искусством воплощать онгонов (lohet verkörpern), так что они делаются полезными, покровителями того или иного человека. — Северные ненцы также преданы в сильной степени фетишизму, но у них демонская сила фетиша не зависит обязательно от шамана, так как они почитают не только онгонов, сделанных человеческой рукой, но также и необычные камни и деревья, равно как и другие редкие предметы природы».[1]

О зооморфных онгонах юраков сообщает некоторые сведения Н. А. Костров. «У каждого зажиточного юрака можно всегда найти полные санки разных болванчиков грубой работы из дерева и мамонтовой кости. Одни из болванчиков представляют оленей, другие лисиц, третьи белок и других зверей, кроме, однако, волка. Волка юраки не терпят. У юраков Тазовской орды, незнакомых с христианством, хотя и можно найти между другими изображениями подобие медведя, но они охотно промышляют этого зверя и мясо его считают самым лакомым... Молитв, праздников и служений у юраков-язычников нет никаких; но при худом улове рыбы или зверя, а также при частых громовых ударах они падают на колени перед своими статуэтками, поднимают кверху руки и просят их милости».[2]

§ 19. ЗООМОРФНЫЕ ОНГОНЫ ДРЕВНЕЙШЕГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ И УРАЛА

Для большей полноты наших сведений о зооморфных онгонах, мы напомним здесь несколько фактов, добытых путем археологических раскопок. Древнейшие из найденных в недрах земли зоо-

---

[1] Castrén. Nordische Reisen, II, 169 u. 172.

[2] Костров. Очерки Туруханского края, 153—154.

морфных фигур сделаны из мягкого камня и слоновой кости. Центральною фигурою среди них, по крайней мере в лёссовых стоянках области Дуная и восточной Европы, относящихся к ранней поре верхнего палеолита, является изображение мамонта, память о котором сохранилась также в народной медицине (§ 12) и в легендах Сибири (§ 23). Так, фигурка мамонта из слоновой кости найдена в Пржедмостье (Чехо-Словакия); сходная с нею схематическая фигурка Костенковской стоянки сделана из мергеля. В Вистонице (Чехо-Словакия) найдено небольшое скульптурное изображение того же животного и головка медведя. В пределах Сибири обнаружено изображение мамонта на небольшой пластинке — подвеске из слоновой кости — в Мальтинской стоянке. Археологи обычно связывают эти зооморфные фигуры с охотой.[1] Но что касается статуэток, а не рисунков, то этнографические параллели к ним могут также говорить в пользу культового применения их в медицине, а не только в охоте. Бобра и куницы, основных пушных зверей, археологи на территории СССР не находят; преобладают среди находок хищные птицы и звери: медведь, рысь, кабан, несколько реже — олень, лось, заяц.[2]

При раскопках в 1928 г. Горбуновского торфяника в районе Тагила за Уралом, Д. Н. Эдингом была найдена между прочим деревянная скульптура лосихи (самки лося) из дерева ольхи (см. рис. 45; оригинал хранится в Тагильском музее). Непропорционально большая голова лося отделана тщательно, а туловище с ногами представляет собою глубокое корытце на четырех ножках. Эдинг видит в этой статуэтке ритуальный сосуд, приносимый в жертву вместо убитого зверя: «полость в спине могла служить для помещения мяса или крови убитого животного, — скромного, но реального приношения верующих божеству».[3] Этнографические параллели, которые мы видели выше (§ 10), скорее говорят о том, что корытообразная полость в лекане служила для кормления онгона, который мог иметь не только охотничьи, но и медицинские функции (ср. § 12, о передаче болезней лосю, и § 14 — об объединении в одном онгоне охотничьих и медицинских функций).

Зооморфных археологических фигур особенно много найдено на Урале. А. А. Спицын отметил отсутствие таких фигур в восточной Сибири, но это надо объяснять только разве тем, что здесь леканы изготовлялись не из металла; во всяком случае, этнографы зафиксировали на востоке Сибири больше зооморфных онгонов, нежели на Урале. В 1859 г., в журнале «Пермский Сборник», было

---

[1] П. П. Ефименко. Дородовое общество, ОГИЗ, 1934, стр. 331—332 и 405.

[2] А. В. Шмидт. Из истории родового общества на территории СССР. Известия Гос. Академии истории материальной культуры, № 106, 1934, 83.

[3] Эдинг. Горбуновский торфяник, 11.

напечатано «письмо к издателю» С. Ешевского, под заглавием: «Заметка о пермских древностях». Это одна из первых по времени научных статей об интересующих нас находках на Урале. Автор Ешевский жалуется, что весьма много археологических вещей Урала погибло и гибнет. Купец А-н нашел близ Чердыни богатый клад древ-

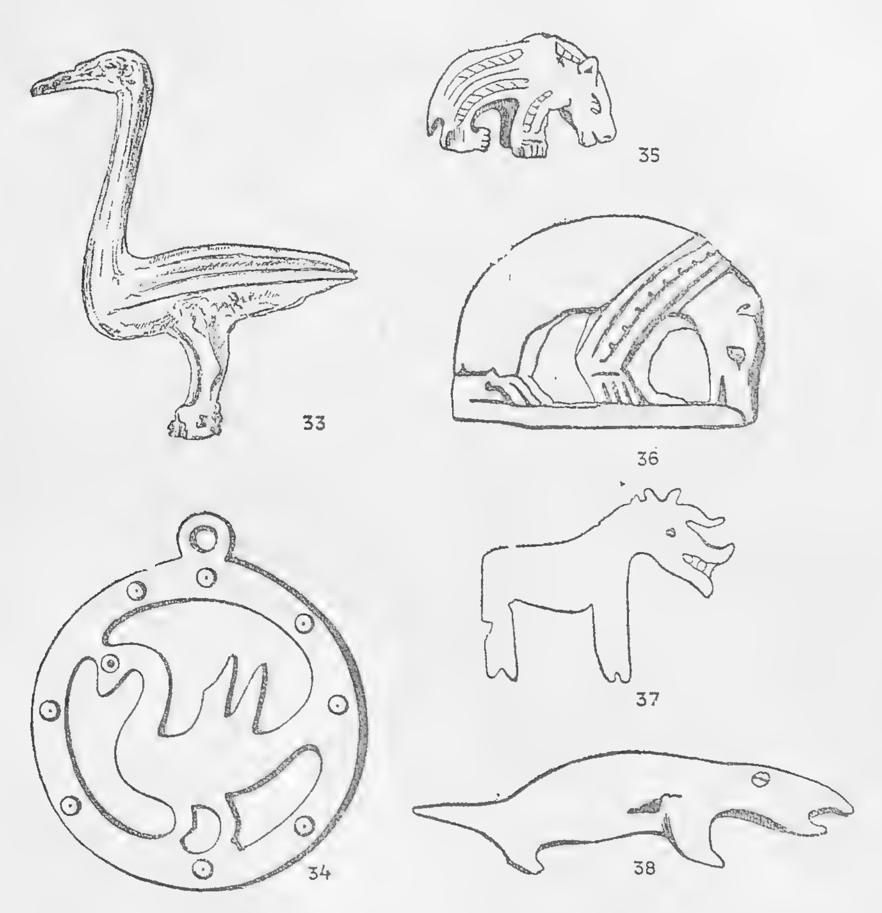


Рис. 33 — древняя фигуря гуся (Минусинский район), рис. 34 — древнее изображение гуся или лебедя, из вогульской могилы, рис. 35 — древняя фигура медведя (р. Обь), рис. 36 — древняя бронзовая фигура (б. Тобольская губ.), рис. 37 — древняя фигура лося (Гляденовское жертвенное место), 38 — древняя медная фигура неизвестного животного (Галич).

них серебряных идолов, сосудов, украшений и т. п., и почти вся эта находка была переплавлена в плавильном горшке. И это один из многочисленных случаев такого рода. В районе Верхне-Исетского завода, вместе с антропоморфными леканами из красной меди, найдена была и глиняная форма для отливки таких фигур. К статье Ешевского приложены изображения нескольких зооморфных фигур — медведя в трех видах, петуха, лося, змеи, коней, птиц с рас-

простертыми крыльями, разных птиц и животных, между прочим и фантастических.[1]

В сборнике Д. Смышляева «Пермский край» опубликована большая статья Ф. А. Теплоухова: «Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных», где издано несколько зооморфных фигур, между прочим «ящер», а также птицы с изображением на груди их человеческого лица. Пытаясь истолковать свое собрание, Теплоухов удачно ищет этнографических параллелей, между прочим в верованиях остяков и вогулов. Эта статья Теплоухова дала материал для исследования Д. Н. Анучина 1899 г.: «К истории искусства и верований у Приуральской чуди. Чудские изображения летящих птиц», где привлечен очень богатый и разнообразный сравнительный и дополнительный материал, между прочим и этнографический. Анучин высказал предположения, что 1) изображавшиеся на груди летящих птиц человеческое лицо или головы драконов обозначали религиозный характер фигур и указывали на их связь с миром духов и божественность; 2) когда на груди парящей птицы изображена цельная человеческая фигура, часто нагая, иногда в когтях хищной птицы, которая как бы клюет ее, — то возможно предположение о принесении человеческой жертвы; 3) изображенные на груди птицы — лошадь, соболь, гусь, могли означать принесенные богам жертвы; 4) изображенные там же разные промысловые звери, птицы, рыбы могли изображать собою моление об изобилии этих объектов охоты и рыболовства; 5) двухглавые и трехглавые птицы могли быть символами особенно мощных божеств.[2]

Из позднейшей литературы о том же предмете укажем лишь «Шаманские изображения» А. А. Спицына,[3] 1906 г. — работа крайне сырая, представляющая собою механическое соединение весьма пестрого, но чрезвычайно богатого материала, большею частью без всяких комментариев и с произвольной хронологией. Сравнить его же статьи: «Древности Камской чуди» и «Шаманизм в отношении к русской археологии».[4]

В Усть-Выми, в области Коми, была построена церковь на пне громадной березы, которую коми считали священною. В 1779 г. эту церковь сломали и нашли под нею большое количество медных фигур — соболей, лисиц и других зверей, которые впрочем до нас не сохранились. И. К. Степановский считает эти изображения жертвами и оспаривает мнение Я. Фриза и М. Михайлова, которые видели в этих фигурах «идолов». По словам Степановского, идолы употре-

[1] Пермский Сборник. М. 1859, кн. I, 132—142.
[2] Материалы по археологии восточных губерний, III, 1899, стр. 147—148.
[3] Записки Русского отдела археол. общ. VIII; 117 стр. и 496 изображений.
[4] Материалы по археологии России, 1901, № 26; Записки И. Р. Археологического Общ. XI, № 1/2.



Рис. 39—43 — древние металлические фигуры с изображениями человеческого лица на груди: рис. 39 — ястреб(?) из района Бийска, рис. 40 — птица из района Чердыни, рис. 41 — животные с р. Печоры, рис. 42 — трехголовая птица из района Чердыни, рис. 43 — птица из района Тобольска, рис. 44 — древняя фигура человека с птицею на голове (из бывшей Пермской губ.).

блялись только деревянные.[1] Но мы знаем существование у остяков и вогулов металлических онгонов, в частности медных, почему и здесь также можно думать о зооморфных онгонах. Предположение Анучина о том, что изображения служили заместителями жертвенных животных, мы считаем очень сомнительным: медная фигурка вряд ли была тогда дешевле гуся или петуха, а скорее была дороже даже и барана или жеребенка; между тем, заменою жертвенного животного могли служить лишь более дешевые вещи.

Металлические изображения разных животных большею частью имеют отверстия для подвески их. Повидимому, часто они привешивались к одежде, иногда быть может и к конской упряжи.[2] Прежде всего, конечно, это были нашивки на ритуальном костюме шаманов, в какой роли они сохранились и до наших дней (§ 56). Но есть основания думать, что шаманы в данном случае лишь сохранили то, что в древности было более общим явлением. Зооморфные фигуры на шаманском костюме толкуются как леканы для вселения духов, главным образом духов-помощников шамана (§ 56). Мы знаем, что эта функция сравнительно новая, так как представление о духах-помощниках шамана могло развиться только в классовом обществе.[3] Простые люди, не шаманы, могли носить на себе зооморфные изображения в качестве амулетов, главным образом от болезней: в амулеты-леканы вселялись духи болезней, которые потому и не трогали человека, что они получали себе в леканах удобное вместилище (§ 21). Сравнить гольдское украшение с ящерицами и жабами, которое еще сохраняло свою функцию — быть амулетом от болезней (§ 13).

Что касается птиц с изображениями на их груди людей, большею частью человеческого лица, в которых Спицын видел «образок доброго гения»,[4] — то к таким археологическим изображениям мы имеем две различных этнографических параллели. На бурятских зооморфных онгонах часто пришивается человеческая фигура, причем это понимается как знак, что данный онгон антропоморфный, изображающий часто духа-хозяина той породы животных, которая представлена в лекане (§ 39). К археологическим фигурам птиц с человеческим лицом на груди это толкование неприменимо. И это тем более, что кроме и вместо человеческого лица или фигуры, на груди у птиц мы иногда видим домашнее животное, напр. коня и других. Когда тут изображены дикие животные, то их приходится толковать магически, как это и делал Анучин: тут действительно магический

---

[1] Степановский. Вологодская старина, 441.

[2] Ешевский. Заметка о пермских древностях, 141.

[3] Зеленин. Идеология сибирского шаманства, ИОН, 1935, № 8, 736.

[4] Спицын. Шаманизм в отношении к русской археологии, 172.

символ изобилия объектов охоты и рыболовства. Ешевский приводит бляху с изображением охотника с соколом в руке; около ног коня, на котором сидит охотник, изображены разные дикие звери (рис. 29). Тут мы имеем почти бесспорное магическое изображение, по своей психологии близкое к рисункам раненных стрелами зверей в пещерах палеолита и на горных писаницах. Что касается изображенных на груди летящей птицы домашних животных, а особенно людей, то тут мы имеем скрещение зооморфных онгонов-амулетов со своеобразными вотивами, точнее: заместителями того больного, ко-

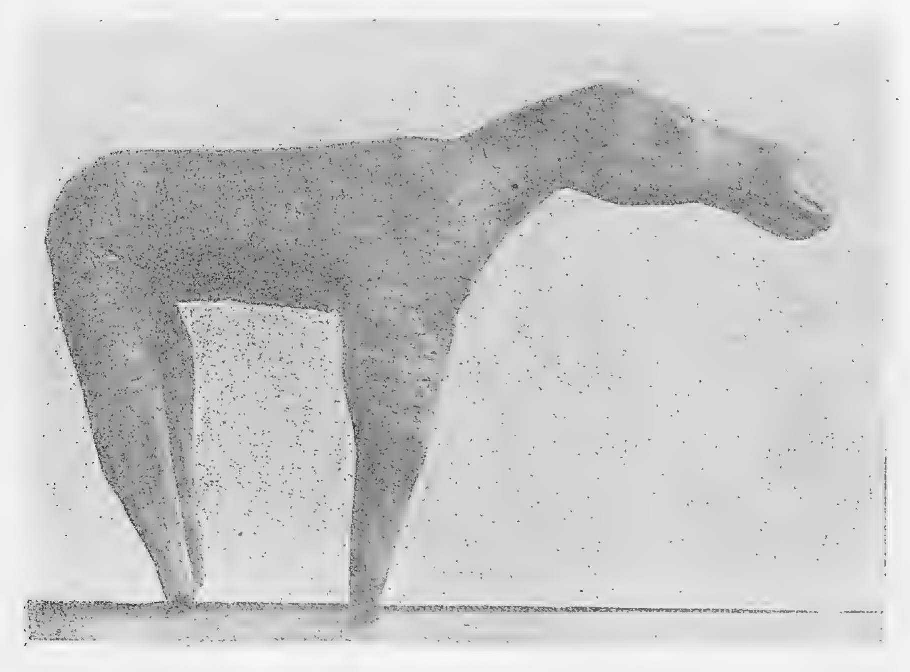


Рис. 45 — древняя деревянная фигура лосихи из Горбуновского торфяника (Тагил).

торый носит этот онгон на себе. Сравнить нужно те гиляцкие онгоны, где из двух голов одна принадлежит онгону, другая тому больному человеку, в которого данный онгон вселился, завладев его душой (§ 36). На той же почве после появились антропоморфные онгоны с головою животного, и обратно: зооморфные онгоны с головою человека — все то, что известно и в «чудских образках» древнего Урала.

Летящие птицы с распростертыми крыльями имеют этнографические параллели в онгонах ненцев, описанных Кушелевским (§ 17). Если у других народов Сибири фигуры летящих птиц на высоких шестах большею частью имеются лишь при жилище шамана, то у ненцев это было еще общим явлением. Ненцы сами видели

в этих летящих птицах-онгонах посредников между людьми и небесными демонами. Такую же роль посредников якуты приписывали бывшим тотемам — орлу и др. (§ 23), а минусинцы — изыхам (§ 51). Правда, представление о такой функции — посредника между людьми и небесными демонами — сравнительно новое, но ведь и уральские фигуры описываемого вида также далеко не очень древние.

III. ТОТЕМИЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОНГОНОВ

§ 20. СОЮЗ ЛЮДЕЙ С ОНГОНАМИ

В результате рассмотренных выше этнографических фактов мы получаем такую картину: онгоны разных народов Сибири, это первоначально зооморфные, а впоследствии также и антропоморфные существа, вселяющиеся по приглашению людей в искусственно сделанные человеком сооружения. Отношение их к людям двойственное: 1) Они с одной стороны причиняют людям болезни, а с другой — излечивают эти болезни, принимая их вновь в себя, так сказать возвращая их к первоисточнику. Такие онгоны мы называем медицинскими. 2) Те же самые, а иногда и другие духи-онгоны — с одной стороны мешают и вредят людям в охоте и рыбной ловле: пугают дичь и рыбу, путают сети, а с другой стороны помогают людям в этих промыслах. Это охотничьи онгоны. 3) Ниже мы увидим (§ 40 и 48) еще и скотоводческие онгоны, которые с одной стороны вредят скоту, насылая на скот болезни, диких зверей, и т. п., а с другой стороны помогают стаду и его владельцам.

Разного рода помощь людям онгоны оказывают не даром, а за определенный культ. Люди предоставляют онгонам удобное для них и соответствующее их природе помещение, вместилище, часто и одежду, постель; люди их кормят более или менее систематически; разумеется, сытнее и чаще кормят тогда, когда они чувствуют особую потребность в помощи со стороны онгонов, напр., во время болезни, отправляясь на промысел. Люди нередко предоставляют онгонам украшения, а иногда и развлечения, напр. пляску (§ 14). При общении с онгонами люди нередко подражают им в своих звуках и движениях; главное же проявление этого подражания состоит в том, что предоставляемое онгону помещение, вместилище, является более или менее точным воспроизведением того внешнего вида, который имеет данный онгон-дух по своей природе.

Нам остается еще выяснить: 1) общую проблему о характере взаимоотношений между людьми и онгонами, и 2) частный вопрос о том, чем и как оканчиваются эти взаимоотношения в отдельных конкретных случаях, особенно при смерти домохозяина.

Л. Я. Штернберг представляет себе взаимоотношения между гольдами и их онгонами очень просто и, по нашему мнению, упрощенно. По его словам, в больного гольда вселяются духи двоякого рода: либо такие, которые причинить человеку смерть не желают, но вселяются в человека и причиняют ему страдания с целью заставить его сделать свое изображение и кормить его; либо такие, которые задаются целью убить человека. В первом случае гольды делали соответственные изображения из дерева или другого прочного материала и кормили их до выздоровления больного. Во втором случае духов просто изгоняли, притом часто путем обмана или угроз: изготовив изображения онгонов из травы, их потом «самым позорным образом» выбрасывают после того, как они там поселяются, соблазненные широкими обещаниями шамана. Например, гольдский шаман пообещался кормить онгонов всласть, соблазняя этим их поселиться в леканах, сделанных из травы, так наз. n'eurrur-sywyn, — а на самом деле бросал их под откос крутого берега; кормили же вместо того добрых демонов, которые помогают шаману изгнать духов болезни. Убеждая злых духов болезни поселиться в травяных фигурах, шаман грозит в противном случае изгнать их силой.[1]

То же самое сообщает ранее Штернберга П. П. Шимкевич об одном главном гольдском онгоне аями: «он похищает душу больного гольда с корыстною целью, чтобы, при помощи шамана, вселить свою душу в сделанное изображение и, продолжая мучить больного, заставить гольдов почитать себя и получать от них жертвы. Малейшее невнимание людей к онгону аями влечет его раздражение и разные неприятности для его невнимательных почитателей».[2]

Подобные представления о взаимоотношениях демонов и людей очень широко распространены; они описаны этнографами и вне связи с культом онгонов. Например, Е. А. Крейнович пишет о гиляках: если горный или морской дух сердится на гиляка или хочет от него что нибудь получить, то гиляк заболевает. Тогда убивают собаку хозяину гор, а если не помогает — хозяину моря.[3] И буряты приписывали свои болезни преследованию со стороны «богов» за непринесенные своевременно жертвы.[4]

Вопрос о том, почему именно демоны причиняют людям болезни, в примитивном обществе долго не ставился. Вселение в человека животных-возбудителей болезни происходило при каждом столкновении с ними человека (§ 13). Это принято было как неиз-

---

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 465.
[2] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства, 40.
[3] Крейнович. Собаководство у гиляков, 40.
[4] Агапитов-Хангалов. Материалы, 35.

бежный и естественный факт, как функция и свойство — сначала всех животных, а после — главным образом тотемов. Только впоследствии люди на опыте убедились, что далеко не все животные причиняют им болезни. Тогда на животных были уже перенесены социально-родовые отношения самих людей, и вредителями признаны были безродные, бесприютные животные-духи (§ 27).

У кизыльцев культ онгонов вообще сохранил более древние черты, и у них мы видим более сложные отношения между людьми и онгонами, а именно: 1) Постоянный, длительный культ одних онгонов, выражающийся в их кормлении и т. д., иногда с подражанием им в звуках; 2) Культовое, ритуальное вынесение онгона змеи, после его кормления, в свойственную змее природную обстановку — в земляную нору. Цель этого вынесения — чтобы болезнь вместе с онгоном ушла в землю. Позднейшую параллель этому можно видеть в якутском изыхе, в посвященном домашнем животном, в которое шаман вселял демона болезни, и которого отпускали потом ритуально на волю (см. ниже § 40 и след.). Дериват такого изыха известен в «козле отпущения» древних евреев, где вместо болезней фигурируют «грехи народа». 3) Ритуальный же вынос онгона чега в лес, вынос, явно имеющий смысл прекращения договора-союза с данным онгоном. Происходит он в тех случаях, когда больной умрет, т. е. когда культ, воздаваемый данному онгону, не возымел ожидаемого действия, онгон не помог больному. В лесу онгона при этом «вешают на дерево, делают ему троекратное возлияние аракой, просят не сердиться и уходят, раскланиваясь с ним три раза». Клеменц (29) очень верно истолковал смысл этого последнего обряда: онгон «не исполнил своей обязанности, не уберег человека, и идолу дается почтенная отставка. Кизылец прощается миролюбиво со своим шайтаном» (демоном).

У других народов, как это отмечает тот же Клеменц (29), в таких случаях происходит обряд уничтожения онгона, имеющий характер суда и кары над онгоном. Шаман предварительно вычитывает перед идолом все его преступления, бранит его за небрежное исполнение обязанностей, невнимание к жертвам и молениям. Затем присутствующие (уже не один шаман!) бьют, топчут поверженного идола и потом сжигают. Так поступали встарину со всяким онгоном, которым был недоволен хозяин юрты, глава семейства. Теперь, продолжает Клеменц, при упадке шаманского культа, дело обходится проще. Шаману жалуются, что такой то или такие то онгоны не помогают, и в семье постоянные несчастья. Иногда в таких случаях шаман советует почаще кормить онгоны, а чаще просто приказывает сжечь старых и завести новых, иногда таких же точно, как и прежние; иногда советует обратиться к другим шайтанам (демонам). «Часто случается в настоящее время, что хозяин, рассердившись на

онгон, просто выбрасывает его из юрты без дальних околичностей, а для безопасности от мести злых духов зажигает свечи перед христианскими иконами» (29).

Сравнить кетов на Енисее, которые в случае неуспеха в чем-либо секли своих «божков» (онгонов), бросали их в огонь, а сами отправлялись на мольбу к святителю Николаю.[1] И наоборот, христианизованные коми-пермяки остерегались покупать себе новые христианские иконы, «чтобы случайно не купить себе бога, который может наделать зла». Если, после приобретения новой иконы, в доме произошли какие-либо несчастия, то эти несчастия приписывались коми-пермяками новой иконе, и от нее старались отделаться.[2] Словом, на христианские иконы целиком перенесены прежние отношения к онгонам.

В тех случаях, когда кеты, предав своих онгонов огню, молились христианскому святому Николаю, а кизыльцы, выбросив свои леканы, зажигали свечи перед христианскими иконами, — в этих случаях мы встречаем особые, новые отношения людей к онгонам. Порвав с ними договорно-культовые отношения, люди обращаются за покровительством и помощью к новой, официальной религии — к христианству. Это явное и очень позднее разложение культа онгонов вообще. В предшествующих же кизыльских случаях, когда христианство совсем не фигурирует, мы имеем очень древние отношения людей к демонам, отношения явно договорно-союзного характера.[3] Культ онгона тут основан совсем не на благоговейном преклонении перед демонами, не на религиозном почитании, свойственном лишь религиям классового общества, — а на союзе-договоре. На основании этого союза-соглашения онгон должен помогать данной семье или роду в случаях болезни членов семьи или рода. Пока онгон помогает, т. е. исполняет свои обязательства, тогда и люди выполняют перед ним соответственный культ, вытекающий из того же договорного обязательства.

Но когда онгон прекратил выполнение своих обязательств, договор считается расторгнутым, и сожжение или выбрасывание онгона в данном случае — простое и прямое следствие прекратившихся договорных отношений между онгоном и людьми, простое констатирование факта этого разрыва отношений. Наказание онгона в этих случаях вполне, так сказать, законное, прямо вытекающее как из всех обстоятельств дела, так и вообще из примитивных отношений человеческого общества к созданным этим обществом демонам. Религиозные надстройки, созданные первобытно-коммунистическим об-

---

[1] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 127.

[2] И. Н. Смирнов. Пермяки, 62.

[3] Зеленин. Истолкование пережиточных религиозных обрядов, 13.

ществом, характеризуются отношением людей к демонам, как равного к равному, отношением договорно-союзным, явно развившимся на социально-экономической базе междуродовых союзов, связанных с экзогамными браками. Нарушившая договор-союз сторона, при таких отношениях, обязательно должна пострадать, почему онгона и наказывали, били, жгли. Если Клеменц датирует эти отношения периодом, предшествовавшим «упадку шаманского культа», то он имеет в виду ту эпоху в истории шаманства, когда шаманы были еще простыми блюстителями древнейших традиционных религиозных обрядов и отношений. Позднейшая же эпоха шаманизма, падающая на период разложения родового быта, характеризуется, напротив, новыми отношениями людей к демонам (см. ниже § 55 и 57).

Наконец, Клеменц отмечает и еще одно проявление кизыльского культа онгонов, как раз то самое, которое Штернберг считает характерным и типичным для гольдов. Говоря об онгоне чега, который насылает болезни сердца и живота и которому шаман приносит в жертву свежее, трепещущее баранье сердце, — Клеменц пишет: «Если в юрте есть больной, стоит только выбросить лекан онгона чега на улицу, и болезнь перейдет на другого человека» (29). Здесь факт выбрасывания онгона на улицу имеет явную цель — передать болезнь третьему лицу, чужому человеку. Тут видна новизна социальных отношений, чуждая первобытно-коммунистическому обществу. Чужих людей, кому больной мог бы передать таким образом, через лекан онгона, свою болезнь, в родовом обществе обычно не было. Тогда «чужими» могли быть только члены другого рода, а они делако, и ни в каком случае не «на улице». Недаром это последнее отношение к онгону совсем не характерно для кизыльцев, хорошо сохранивших вообще культ онгонов в его более старом виде. Клеменц отмечает факт такого выбрасывания на улицу онгонов с целью передать болезнь третьему лицу—только для одного онгона чега, причем этот онгон у кизыльцев ставит всегда и только шаман. Здесь нет уже совсем борьбы с онгоном, которою характеризуются древнейшие отношения людей к демонам. Здесь онгона только передают третьим лицам, т. е., порывая свой союз с онгоном, как бы боятся его рассердить, и принимают меры к тому, чтобы он не остался без кормления. Тогда как сожжение онгона есть именно лишение его привычного вместилища, а по древнейшим воззрениям — и полное уничтожение самого духа, неотделимого от внешней его оболочки и вообще материального.

Выбрасывание леканов для передачи болезни третьим лицам характерно как раз для более культурных народов—для русских, башкир и других, у которых уже самое представление об онгонах не сохранилось. Кукла, наследница прежнего онгона, мыслится теперь как простой заместитель больного человека. У русских и

у башкир такую куклу — заместителя вешали на шею больного, а когда болезнь, в частности лихорадка, перейдет из больного в эту куклу, последнюю выбрасывали с разными предосторожностями, как бы болезнь вновь не вернулась, заметив свою ошибку (§ 11).

Все в целом развитие медицинской функции онгонов мыслится нам в таком виде: 1) болезнь передавалась тотему — живому животному, большею частью через непосредственное прикосновение к нему больного (§ 12). При соприкосновении дух болезни, мыслимый еще животным-тотемом, переходил из больного человека в своего прежнего, так сказать нормального носителя — живое животное. Последнее затем чаще отпускалось на волю, пережитки чего особенно сильны и ярки в культе скотоводческих изыхов (см. ниже § 41 и 50). 2) Когда живого тотема заменил мертвый онгон, мыслимый обиталищем живого духа-тотема, тогда болезнь передавалась этому онгону, после чего он или выносился в свойственную ему природную обстановку (как онгон змеи у кизыльцев), или оставался в доме для дальнейшего, длительного культа. 3) Онгона уничтожали, чаще всего через сожжение, а иногда уносили подальше в лес, в необитаемые человеком места, когда от онгонов не видели помощи больному, особенно — уже после смерти больного. Это было естественным последствием тотемического договора: условия договора не выполнены, и союз расторгается. В позднейшие эпохи такая расправа с онгоном опирается большею частью на новые культы, напр. на христианских святых и иконы, на духов-покровителей шаманов. 4) Онгона, после вселения в него духа болезни, выбрасывали на дорогу — для явной передачи болезни людям или животным. Такое отношение могло легко оформиться на базе междуродовой борьбы.

Этнографы, называющие шаманские славословия перед онгонами «молитвами» и весь культ онгонов «поклонением», явно переносят на культ онгонов христианское отношение к богу и святым — смирение, преклонение, почитание божества человеком. В основе же культа онгонов лежат совсем иные отношения к демонам — договорные отношения, союз, вытекающий из взаимного соглашения. Для таких именно отношений равенства между людьми и онгонами характерны наказания онгонов в случае нарушения ими договора-союза, когда онгона секут, сжигают, топчут, лишают кормления и т. п. (см. § 18 и друг.). Например, кеты на Енисее «делают божков чуть ли не затем, чтобы в случае неуспеха в чем-либо высечь их и бросить в огонь».[1] Ненцы «столь мало почтительны к своим богам, что по окончании обрядов обращают кумиры в обыкновенные вещи

---

[1] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 127.

и, нередко употребляя вместо простой палки, бросают их куда ни попало».[1] Леканом здесь служит деревянная обыкновенная палка, на конце которой звериная голова; вот почему лекан здесь и мог служить «простой палкой». Ненцы же, если нет удачи в охоте, бросали своих идолов и при этом часто стегали их поясом.[2] Мезенские ненцы, в случае неудачного улова, били своих онгонов и свергали их с горы.[3] Остяки на Оби, в случае неудачи на охоте, разрубали свои леканы на мелкие кусочки, раздавали по рукам своих старейшин, и делали новые леканы.[4] Гольды камлали при боли в пояснице перед онгоном, а затем зарывали его по поясницу в землю — до тех пор, пока больной не поправится.[5] У вогулов онгоны «иногда выкидываются, или заменяются новыми, если они плохо работали и мало помогали хозяину».[6]

У остяков в начале XVIII в., когда их наблюдал Гр. Новицкий, такого рода отношение к онгонам было выражено очень ярко: если при первой ловле рыбы остяки не поймают ничего, тогда они укоряют «бога рыб — Старика Обского — с премногим ругательством», свергают его с места, влекут его в бесчестные места, попирая всяк ногами и оплевывая его; и держат в таком бесчестии до тех пор, пока не улучшится улов рыбы. Иногда, напротив, кумира украшают и снабжают червленою (красною) одеждою; это большею частью тогда, когда желают получить благополучие, удачу в рыбной ловле и охоте. Если же желанных благ не получат, то снимают с него одежду и низвергают в бесчестное место со всяким ругательством, а после опять возводят в прежнюю честь. По окончании жертвенного обряда, остяки кидали в воздух свои палицы, говоря, что они делают это для острастки демону — «чтобы сохранил честь творимую им».[7] А во время принесения присяги перед онгоном остяк держал в руке топор или нож, которым он должен был ударить идола в нос.[8] Эвенки (тунгусы) во время охоты на стоянках гадали о промысле, для чего подбрасывали в воздух онгона baraläk: если он упадет лицом вниз, т. е. предвещает неудачу, то его били.[9] У манчжур XVII в. леканами служили поставленные перед жилищем шесты, «в которых почитали духа»; в случае болезни совершался обряд кормления этого своеобразного онгона-шеста мясом жертвенного жи-

[1] Белявский. Поездка к Ледовитому морю, 150.
[2] Старцев. Самоеды, 119; ср. Третьяков. Туруханский край, 439.
[3] Самоеды мезенские, 59.
[4] Белявский, там же, 97—98.
[5] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства, 56.
[6] Гондатти. Следы языч. верований у маньзов, 51.
[7] Новицкий. Краткое описание о народе остяцком 1715 г., 50, 52 и 57.
[8] Шашков. Шаманство в Сибири, 100.
[9] Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам, 60.

вотного. Если после обряда болезнь «не исцелилась, то шест выбрасывают в поле, как неблагополучный; впоследствии, когда снова случится празднество или болезнь, втыкают другой шест».[1]

Столь же часто мы встречаем и тактику обмана, которою пронизан вообще весь культ онгонов, равно как и предшествующий ему по времени культ тотемов. Самый факт вселения духов в леканы представляет собою уже неприкрытый обман духов (ср. § 21). Кормление онгонов также большею частью основано на обмане, поскольку многие и кормят онгонов только один раз в год. Напр., кизыльцы говорили, что онгон лисы, «один из самых распространенных между кизыльцами», необходимо «покормить хотя раз в год» (26). И это — не столько исключение, сколько общее правило. Еще С. Крашенинников отметил общую тенденцию в жертвоприношениях ительменов: «не бросают они на жертву годного, но или шаглу (жабру) или хвост рыбий, что и без того надлежало бросить».[2] Сравнить известную русскую пословицу: «на̀ тебе, боже, что нам не гоже!»

В качестве общего принципа, в культе сибирских онгонов царит следующее правило: онгон помог человеку, и кормление его продолжается; не помог — и кормление онгона прекращается.[3] Таким образом, например, вогул, идя на охоту или рыбную ловлю, делал договор с демоном: при удаче охотника демон получит то-то, при неудаче «ничего не дам».[4] Подобным же образом финские и русские пастухи и охотники заключали договор с лешим, а мельники с водяным, причем они очень часто обманывали своих «союзников»: вместо обещанной «головы» (т. е. человека) давали ему петушиную голову, а вместо половинного количества всех снесенных за сезон куриных яиц — половину одного только яйца.[5]

Для союзно-договорных отношений к онгонам весьма характерен еще момент испытания людьми своих новых онгонов. Ненцы «ставили истукана (лекан) на тундре к ловушкам песцов и лисиц, или прикрепляли его к неводам и сетям при ловле рыбы, и когда удачен бывает промысел, то признают их за «хегов» (онгонов) и чествуют жертвами, в противном же случае не имеют к ним никакого почтения и бросают их». Они же нового сядея ставили на ночь к стаду оленей — «для испытания его силы».[6] Такое испытание людьми своих новых онгонов и выбор их на основании фактического опыта, даже своего рода эксперимента, известны и многим

---

[1] Васильев. Записки о Нингуте, 99.
[2] Крашенинников. Описане земли Камчатки, III, 74.
[3] Шимкевич. Материалы для изучения шаманства, 49.
[4] Гондатти. Следы языческих верований, 51.
[5] Dm. Zelenin. Russische Volkskunde, 57; ср. Этнограф. обозр., 1902, № 4, 119.
[6] Самоеды мезенские, 59; Иславин. Самоеды, 116—117.

иным народам земного шара. Например, точно такие же отношения к демонам зафиксированы Bosman'ом у негров Гвинеи в Африке: первое встретившееся животное или даже предмет негры брали «в качестве фетиша». С ним заключали договор, который у Лёббока неточно определен как «обет»: если фетиш поможет в данном предприятии, то фетиша будут чтить; если же он не поможет, то его сразу же бросают. «Мы делаем и уничтожаем наших богов ежедневно», говорили негры Bosman'у. [1]

И вообще, было бы ошибочно думать, что культ онгонов известен только народам Сибири. Этот культ характерен для определенной стадии развития общества и известен был повсюду. Негритянское отношение к своим фетишам особенно сходно с сибирским. «Негр нередко носит с собою фетиша, чтобы тот помогал ему в его предприятиях. Если же негру приходится плохо, то он, без дальних околичностей, выбрасывает своего фетиша вон и берет себе нового. Иногда он в таких случаях предусмотрительно запирает или сжигает злого фетиша, чтобы быть в безопасности от его мщения. Набожный негр всегда держит при себе по нескольку идолов и «молится» им всем, имея в виду, что если не поможет один, то поможет другой. Один особенно благочестивый человек дошел будто бы таким образом до 20 тысяч богов. Фетиш ценится тем дороже, чем чаще было испытано его действие. Исправный фетиш может приобрести значение и у посторонних негров, и поклонение ему может мало по малу распространиться по всей деревне, и даже по всей стране... Появлению культа нового идола часто содействует опыт. Негр, отправляясь на какое-нибудь предприятие, прячет первый попадающийся камень в карман. Если предприятие его будет удачно, то он приписывает удачу камню, и этот последний с тех пор почитается домашним богом. Другой ударится ногою о дерево, и в этом он видит доказательство, что дерево это фетиш, и поклоняется ему (321). ...Бесчисленные фетиши негров имеют грубую человеческую форму (324). Негр приносит в жертву своему фетишу съестное — для того, чтобы тот, в качестве духа, потреблял духовное содержание пищи (322). Между талисманом и фетишем нет определенной границы, и сам фетиш считается то просто изображением, то жилищем бога, то самим богом». [2]

Совсем недавно некто П. Вирц описал культ африканских негров на Слоновом берегу. Автор называет этот культ «новым», так как фетиш gré или glé, gibro, будто бы «введен» в 1928 г. одним негром — участником европейской войны во французской колониальной армии. Эти «новые» фетиши делаются здесь из глины и пред-

---

[1] Лёббок. Начало цивилизации, 1896, стр. 227.

[2] В. Вундт. Душа человека и животных, II. СПб. 1866, 321—324.

ставляют собою человекообразную голову черного цвета с пучком перьев вместо волос. В глину, из которой делают фетиша, примешиваются таинственные вещества, будто бы человеческая кровь. Солдат-негр продает каждого фетиша по 300 франков, и товар его имеет большой успех у населения. В сущности, «новым» оказывается только массовое изготовление и продажа фетишей, а малые gré в виде человекообразной головы существовали здесь и ранее. Они употреблялись и употребляются, между прочим, в народной медицине: при заболеваниях фигурку кладут в воду, и эту воду больной потом пьет, а также моет ею свое тело.[1] Более древняя форма этих керамических фетишей описана в 1903 г. у вадшахов восточной Африки: горшок изображал женщину или мужчину, и ему приносили жертвы. Ему приписывали смерть детей. Предварительно целых три месяца его хранили в пустынном месте,[2] мы думаем для того, чтобы в него вселился один из блуждающих в пустыне духов. Негры думают, что духи умерших вселяются в какой-нибудь предмет, который в таком случае становится фетишом семейства; иные полагают, что дух покойника избирает своим местопребыванием какое-нибудь животное, или одного из своих внуков.[3]

Близкую аналогию медицинским онгонам сибирского населения мы имеем также, например, у индейцев Колумбии, как их описал в свое время Dunn. У этих индейцев имеются небольшие фигуры в форме четвероногих, птиц и рыб. Им приписывают все болезни. Отличие лишь в оригинальном способе распознавания, который именно из «идолов» причинил болезнь: при всяком случайном заболевании, колумбийцы берут своих идолов и колотят их друг о друга: первый, у которого отскочит какая-нибудь часть тела, предполагается виновным.[4]

Лёббок возражает против наименования этих колумбийских фигур «идолами», определяя их как «фетиши». Отличие тех и других Лёббок видит в следующем: «идол есть предмет поклонения, тогда как назначение фетиша состоит в том, чтобы давать человеку власть над божеством» (227 и 243). «Фетишизм есть враждебное отношение к божеству» (241 и 251). Отмеченное Лёббоком отличие между фетишизмом и идолопоклонством является на самом деле различием двух этапов в историческом развитии религии вообще. Религия доклассового общества характеризуется враждебным отношением к божеству, тогда как религия классового общества — преклонением пе-

[1] Paul Wirz. Ein neuer Fetischkult im Gebiet der Elfenbeinküste Ethnologischer Anzeiger, III, 1934, № 6, S. 280 ff.

[2] P. Thomé. Die Götzen am Kilimandscharo. Globus, Bd. 83, 1903, № 15, S. 231 ff.

[3] Вундт, там же, 336.

[4] Дж. Лёббок. Начало цивилизации, 1876, стр. 243.

ред божеством.[1] Лёббок совершенно ошибочно думал, что фетишизм не мог непосредственно перейти в идолопоклонство (251). Такой переход бесспорен: «фетиши» доклассового общества превратились в «идолов» классового общества. И когда Лёббок констатирует тот факт, что «один и тот же предмет или изображение для одного человека может служить фетишем, а для другого идолом» (241) — он прав. И сибирские онгоны-леканы нормально оказываются «фетишами», так как отношение к ним основано не на религиозном почитании, а на союзе-договоре духа и человека, как равного с равным. Но там, где классовые отношения уже глубоко проникли в религиозную идеологию сибирского населения, там онгон уже стал иногда предметом преклонения, т. е. по терминологии Лёббока — «идолом», а не фетишем.

Еще один пример медицинской функции африканских онгонов: больной вождь одного африканского племени кормил сахаром и сухарями изображение тигра на ковре, который ему подарили европейцы.[2]

Коряк представлял себе свой союз с онгоном-камнем, который исцелил его от болезни «огноище», — в виде брачного союза: камень-лекан он называл женой, одевал его, а маленький камешек считал сыном. Он брал оба камня с собою в дорогу и на промысел.[3] Тут можно видеть глухой отзвук того, что союзно-договорные отношения с тотемами, а потом с онгонами развились в свое время, как преломление в идеологии древнейших союзов между экзогамными родами, как перенесение на всю внешнюю природу социально-родовых отношений первичного рода.

Кроме уничтожения леканов в смысле расправы людей с бесполезными и вредными онгонами, мы встречаем еще смену старых леканов новыми, т. е. обновление онгонов. Эта смена отмечена у народов Сибири в двух разных видах: в одном случае новые онгоны устанавливаются рядом со старыми, в другом же случае старые уничтожаются, большею частью через сожжение. Первый случай отмечен в очень прозрачной форме у ительменов: на севере Камчатки ительмены ежегодно в годовой праздник очищения, в ноябре, делали новый лекан для духа Хантая. Онгон этот с головы по грудь имел вид человека, а ниже — вид рыбы. Ставили его в юрте около очага. Вновь сделанного Хантая ставили вместе со старым, и по числу этих фигур можно было узнать, сколько лет прошло со дня построения данной юрты.[4] Здесь мы имеем, в сущности, примитивное проявле-

---

[1] Зеленин. Истолкование пережиточных религиозных обрядов, 14.

[2] Schneider. Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. W. 1891, S. 177—178.

[3] Крашенинников. Описание земли Камчатки, II — 3, стр. 164.

[4] Крашенинников, там же, 26—27.

ние того же принципа, по которому в более развитых религиях убивали юного бога, чтобы он не состарился и перевоплотился в более молодого. Подобным образом лопари ежегодно осенью делали новый лекан Айеке, «бога грома», и ставили вместо старого лекана, первоначально обмазав его всего кровью и жиром;[1] остяки на р. Салыме возобновляли своих онгонов через каждые семь лет, причем старые леканы хоронились в земле под деревом.[2]

При разложении родового строя родовые онгоны заменились семейными и индивидуальными. Онгон теперь помогает не всему роду, а отдельным домохозяевам, соблюдая их личные интересы. После смерти домохозяина онгоны у бурят мыслятся уже вредными оставшемуся после домохозяина потомству.[3] В таком случае происходит в поле обряд сожжения онгонов, онгот харюланга, онго-харюлха, что Шашков переводит: возвращение онгонов. Если перевод точен, то надо думать об уходе духа-онгона не к умершему домохозяину, а в места обитания духов вообще. Для обряда нужно жертвоприношение барана или лошади, причем онгонов сжигают, обернув их предварительно со всех сторон жиром жертвенного животного. Если же средства не позволяют, то дети выносили отцовский онгон на улицу и привязывали его на столбе, где он стоит, пока не истлеет.[4] Гольды, после смерти домохозяина, его онгон раскалывали и бросали в речку или в другое место.[5] Томские ненцы, по сообщению Кастрена, после смерти владельца индивидуального онгона, «считали мертвым бога, и его бросали в реку».[6] Туруханские ненцы также бросали в реку лекан после смерти его домохозяина, если сын последнего не имел собственного чума.[7] Во всех этих случаях мы видим явный разрыв союза людей с онгонами. Буряты довольно часто порывали союз со своими отдельными онгонами, считая их, повидимому, лишними нахлебниками, но делали это с хитростью — так чтобы дух не имел права на них обижаться. Например, скотоводческий антропоморфный Гыре-онгон Кудинские буряты держали два-три года, а потом теряли его при кочевке дорогою, якобы невзначай. «Онгон сам виноват, коль не сумел удержаться на телеге». То же самое они делали и с «телячьим онгоном», также антропоморфным, изображающим четырех дочерей шаманки. Его долго не хранили, а сбывали таким образом: при перекочевке с летника в зим-

[1] Харузин. Русские лопари, 170.

[2] Karjalainen, там же, II, 64.

[3] Шашков. Шаманство в Сибири, 78.

[4] Хангалов. Новые материалы о шаманстве, 135; ср. Агапитов-Хангалов. Материалы, 28.

[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 513.

[6] Castrén. Nordische Reisen, II, 171.

[7] Третьяков. Туруханский край, 439.

ник клали онгон на последний воз, не прикрепляя ничем; онгон падал, и хозяин таким образом отделывался от него.[1]

Эта хитрая осторожность, с которою буряты расставались со своими онгонами, объясняется поверьем, сохранившимся у якутов: бывали случаи, когда удаляемые онгоны чудесно возвращались на свое старое место в доме, и это всегда было очень худым предвестием;[2] очевидно онгон начинал мстить. Для якутов мы имеем бытовую картинку конца XIX в., очень наглядно рисующую все эти поверья. Якутская старуха, жена старосты на о-ве Кыллахе, числилась христианкою, почему держала своих онгонов в большой тайне. Только непредвиденный случай раскрыл эту тайну. Нанятый ею русский красильщик белил потолок; окончив побелку, он стал водить кистью по одному столбу в доме, и вдруг соскочил с места деревянный гвоздик, отчего открылась узкая продолговатая дверца. Внутри выдолбленного столба был помещен идол, перед которым стоял шкалик водки; якуты вообще ставили водку своим онгонам. После этого события якутская старуха должна была расстаться со своим онгоном. А чтобы избежать вредных последствий от удаляемого из дома идола, она по совету шаманов решила удалить его от себя с подобающею честью. Церемония почетных проводов происходила ночью. Онгон имел вид небольшой деревянной куклы, одетой в лисий мех и притом так, что одна лисица должна была без остатка и без недостатка дать материал для всей одежды онгона: из шкуры, снятой с головы, была сшита шапка, из задних лап унты (обувь), из передних — рукавицы, из хвоста — ошейник, а из хребта и черев — доха. Хозяйка дома посадила лекан в передний угол и всунула ему в одну рукавицу кусок конского жира, а в другую шкалик водки. Шаманка стала камлать и потом объявила, что джукак (сосед), т. е. онгон, намерен плыть по воде. Немедленно же выдолбили из цельного дерева лодку величиною в полметра. Шаманка всунула в рот лекана оладью. Лекан посадили на лодку, поставили перед ним столик о трех ножках, облили столик маслом и намазали всю лодку жиром, который был взят из рукавицы онгона. При криках и рукоплесканиях всех присутствующих онгон унесли в протоку р. Лены и оттолкнули лодку длинной жердью, чтобы она не пристала к берегу. Так был изгнан последний онгон с о-ва Кыллаха.[3]

В описанном выше бурятском сожжении онгонов мы имеем нечто вроде торжественных похорон, которые должны гарантировать отсутствие гнева со стороны сжигаемых онгонов. В ительменском ритуале годового праздника очищения мы встречаем аналогичное сож-

[1] Баторов-Хороших. Материалы по народному скотолечению у бурят, 11
[2] Якутские епархиальные ведомости 1890, № 18, 278.
[3] Там же, 1890, № 17, 271, и № 18, 277—278.

жение 55 леканов, только что сделанных и сытно накормленных. Подобно тому как буряты сжигали выморочных онгонов, обернув их жиром жертвенного животного, так ительмены предварительно надели леканам на головы травяные колпаки, а на шеи навязали съедобных трав — сладкой травы и тоншича. После этого ительмены сожгли своих онгонов «с воплем и плясанием».[1] День очищения у ительменов сопровождался не только очистительными обрядами, но так же еще и магическими действиями, которые должны были вызвать, например, выбрасывание морем на берег китов, добычу морских волков, обилие тюленей, обилие и спорину юколы (99) и других продуктов. Преобладают однако же явно очистительные обряды, и в сожжении 55 онгонов мы склонны видеть именно очищение территории от излишних злых духов, а если понимать его магически, — удачную борьбу ительменов с этими вредными духами. Аналогичный южно-камчатскому обряду сожжения 55 леканов северно-камчатский обряд сожжения Пома с длинным фаллом также производит впечатление очистительного обряда (104). В виду характерной прозрачности южно-камчатского обряда, приводим его описание подлинными словами Крашенинникова: «Сделав 55 болванчиков, посадили их рядом и сперва вымазали брусницею лицо им, после чего поставили перед ними толченую сарану в трех сосудах и положили перед каждым (леканом) по маленькой ложке». Через некоторое время, в которое, как предполагалось, онгоны наелись, камчадалы сами съели сарану, а онгонам «надели на головы колпаки из травы, на шеи навязали съедобных трав; связали их в три пучка, и каждый пучок два человека с воплем и плясанием в огонь бросали». Одновременно сожгли также и щепки, которые получены при изготовлении леканов (91). Сожжение щепок опять напоминает сожжение щеп от гроба для покойника, лишний раз подтверждая, что в камчатском сожжении 55 онгонов мы имеем очистительный обряд.

Аналогию онгону, который делается ad hoc, чтобы быть скоро уничтоженным, мы имеем у гольдов: духа болезни вселяют в лекан и тотчас же этот лекан убивают (§ 21 и 54). Сравнить минусинский онгон илгерге, который будто бы исцелял болезни ушей, рук и глаз. Изображения его вообще не бывает, но в день камлания за больного делали из грязи фигуры змеи, лягушки и ящерицы, которые после камлания кидали в лес.[2] Тут мы имеем довольно прозрачное расчленение онгона. Илгерге, прежде заяц, теперь мыслится уже антропоморфным онгоном, быть может духом-хозяином зайца. Его уже не просят принимать болезни на себя; ему предоставляют леканы змеи, лягушки и ящерицы, в которые он должен переключить болезни.

[1] Крашенинников. Описание земли Камчатки, II — 3, 91.
[2] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 596.

Люди вынесут эти леканы в лес, где их размочит дождь и развеет ветер. Здесь мы имеем, в сущности, духов-помощников онгона, вполне аналогичных духам-помощникам шамана. Не исключена даже возможность, что шаманы перенесли тут хорошо знакомый им институт духов-помощников в культ онгонов.

§ 21. ОНГОН И ТОТЕМ

А. Г. Шренк в своем «Путешествии на северо-восток Европейской России» 1837 г. высказал мнение, что ненецкие онгоны хэги и сядаи являются лишь изображениями духов тадебциев (nur Bilder der Tadebzien). Это мнение Шренка пытался опровергнуть А. М. Кастрен в своей рецензии на книгу Шренка.[1] «Возможно, возражает Кастрен, что кое-где это представление и встречается у образованных ненцев, которые узнали от русских, что иконы православных христиан суть только символы святых. Что же касается настоящих (ächte) ненцев, то они упорно и крепко верят, будто идолы их не просто представляют божеское существо, но и на самом деле являются таким божественным существом. Шренк справедливо указал, что ненцы обычно приносят в жертву своим идолам оленей, причем обмазывают их оленьею кровью. А это они делают в убеждении, что идолы их ни в коем случае не простые изображения (Bilder), но живые существа, которые нуждаются в пище. Кроме материальной способности есть и пить, ненцы приписывают своим идолам также и разные духовные свойства, причем смотрят на них не как на существующие вне фигуры [лекана], а как обитающие именно в этой самой фигуре [лекане]. Хэги и сядаи, таким образом, это воплощенное (verkörpert) божеское существо, и они составляют предмет почитания (Verehrung) для каждого. Тадебции же, напротив, суть чисто духовная природа (rein geistiger Natur), видимая только глазу шаманов и недоступная никому, кто не посвящен в тайны чародейского искусства».[2]

В этой своей полемике и Кастрен и Шренк — оба не точны, так как не могут отрешиться от взглядов современного культурного человека. В середине XIX в. отвлеченное представление о «чисто духовной природе» было совершенно чуждо ненцу. Дух также материален и смертен, только его трудно увидеть. Но духи очень часто вселяются в разные видимые предметы, как природные, так и сделанные руками человека. Вселившийся дух иногда почти неотделим от того предмета, в который он вселился; и есть духи, которые не могут существовать иначе, как только вселившись в человека. Таков,

---

[1] A. Schrenk. Reise nach dem Nordosten des europ. Russlands, I, 406.

[2] Castrén's Kleinere Schriften, 1862, S. 144.

например, тувинский нечистый дух пук, который «не может существовать вне человека».[1] Представление о полной неотделимости духа от его внешней формы или оболочки характерно лишь для древнейшей эпохи, эпохи тотемизма. В тотеме-животном дух совершенно неотделим от животного. Но в онгоне дух уже менее связан. Из онгона дух переходит в больного человека и обратно; выйдя из онгона он может переброситься на семью больного или на его скот.[2] И тувинский пук не живет все время в одном больном человеке, а переходит из одного больного в другого. Идея вселения духа развилась в очень глубокой древности и наиболее характерна для идеологии всех решительно примитивных религий. Вселившийся в лекан дух можно кормить только через посредство этого лекана, намазывая лекан кровью, жиром и т. п. Это совсем не значит, что лекан сам по себе живой и демонический; а значит только, что связь между леканом и между вселившимся в него духом очень тесна. И действительно, уничтожив лекан, можно легко тем самым убить и вселившегося в этот лекан духа. Часто также лекан рассматривается чем-то в роде темницы или ловушки для духа. В таком представлении надо видеть прежде всего пережиток тотемических воззрений о неотделимости духа-тотема от его внешней оболочки животного.

Отношение духа к лекану полнее выявлено в обрядах манчжур, у которых хорошо сохранился культ онгонов, весьма близкий к сибирскому культу. И. Г. Баранов довольно подробно описал обряд оживления лекана манчжурами. Огромное большинство манчжур верят, что душа бога на самом деле находится в идоле, и что идол действительно слышит просьбы, которые ему приносятся, и обладает силой давать ответы. Де-Гроот пишет, что даже и китайцы-конфуциане — идолопоклонники, в том смысле, что они верят в присутствие богов в предметах культа и в идолах. Не даром же идолы у них изготовляются только особыми мастерами, которые имеют власть и силу давать жизнь произведениям своих рук. Чтобы манчжурский идол стал в глазах верующих священным изображением, для этого необходимы следующие условия: 1) проставление на лекане глазных зрачков, 2) введение в лекан сердца, легких и других жизненных органов, 3) наконец, помещение внутрь лекана какого-нибудь живого существа, напр., насекомого, птицы или пресмыкающегося. В выполнении этих трех условий и состоит церемония оживления лекана. В лавке мастера идолов посетитель видит многочисленные изображения в различных стадиях выделки, но у всех их, уже совершенно готовых идолов, бросается в глаза отсутствие зрач-

[1] Ф. Кон. За 50 лет, III, 63.
[2] Живая Старина, 1915, № 3, стр. 13, Б. Э. Петри.

ков и маленькое отверстие в середине спины, ниже плеч, еще незапечатанное. Купивший идола манчжур в счастливый день делает праздник, на который приглашает мастера идолов. Зажигаются свечи и курительные палочки, поются молитвы, а затем мастер помещает сделанные из серебра жизненные органы внутрь лекана. После этого он берет какое-нибудь живое существо и вкладывает его в идола через маленькое отверстие в спине, а отверстие тотчас же запечатывает, чтобы душа не могла убежать. Такими живыми существами служат мухи или комары, змеи, тысяченожки и даже маленькие птички; иногда же для этой цели употребляются нитки пяти цветов, зерна риса, чая и бобов. Но и после всего этого идол все еще не считается окончательно готовым для служения. Остается выполнить последний акт церемонии вселения в него души. Поставив идола на то место, где он будет стоять все время, мастер берет кисточку, обмакивает ее в тушь и затем в момент, который он заранее определил в качестве наиболее благоприятного, предлагает присутствующим гостям хранить полное молчание. Когда они задерживают даже свое дыхание, мастер читает заклинания и касается каждого глаза идола своею кисточкой. Этот акт называется «прибавлением или открытием света» (кай-гуан). Тотчас по окончании этого обряда онгон объявляется исполненным силы и готовым для поклонения. Иногда этот обряд совершается иначе, а именно: зрачки идолу проставляются в магазине, но тотчас же за этим они заклеиваются маленькими квадратиками красной бумаги, после чего идол доставляют в храм или на дом. В этом случае обряд «открытия света» состоит в удалении бумаги с глаз идола перед собравшейся толпой.[1] Здесь особенно любопытно наличие животного, которое, в сущности, считается душою идола. Более наглядного следа того, что антропоморфные онгоны восходят к зооморфным, трудно придумать. Взгляд на глаза, как на необходимое условие одушевления онгона, известен также и гольдам на р. Амуре (устное сообщение И. И. Козьминского). Что же касается животных внутри лекана, то о них в Сибири нет никаких сведений.

Что касается «символики божества», то это представление совершенно чуждо культу онгонов. Вселение демона в лекан отличается также и от «воплощения» демона. Вселение демона, при котором лекан служит вместилищем для духа, — это наиболее обычное и распространенное представление в сибирском культе онгонов. Реальной основой для развития идеи о вселении духа послужил, вероятно, непосредственный опыт беременных женщин, которые сознавали свою беременность, как вселение в их утробу живого плода. С развитием анимизма это представление о вселении живого плода

[1] И. Г. Баранов. По китайским храмам Ашихэ. Харбин, 1926, стр. 8—10.

заменилось представлением о вселении души. Вселение тотемом души в беременную женщину, столь характерное для австралийского тотемизма, было известно также в Сибири. Здесь оно перетолковано, как зачатие от тотема-зверя, о чем имеются многочисленные легенды. Между прочим, по суевериям ительменов, от волка рождаются близнецы, почему они представляли волку девиц до их замужества.[1] Точно также представление о вселении в больного тотема сменилось потом представлением о вселении в больного духа-онгона.

В тотемизме мысль о неотделимости духа от животного-тотема была живою идеологиею; в культе онгонов эта же мысль часто остается, как окаменелое переживание. Тогда и лекан считается неотделимым от вселившегося в него духа-онгона. Когда невежественные христиане считали иконы за самих «богов», тут было то же самое переживание от тотемизма. Но если исключить эти переживания, это отставание идеологии, то в культе онгонов нельзя не видеть новой идеологии по сравнению с тотемизмом. Старою осталась только функция онгонов, которые сменили собою прежних тотемов. Практическое целеустремление тотемизма и культа онгонов, насколько оно нам известно, одно и то же. Идеологически же культ онгонов резко отличается от тотемизма именно тем, что в тотеме дух неотделим от внешней формы животного, а в онгоне этой полной связанности духа с внешнею формою уже нет.

Таким образом, культ онгонов у населения Сибири мы считаем прямым преемником и наследником прежнего культа тотемов-животных. Онгон — это дух-тотем, который поселился среди людей и содержится людьми, первоначально — родовою организацией. Онгон — это тотем, который из дикого животного превратился в домашнего. Основой для замены культа тотемов новым культом онгонов послужило новое отношение людей к первому прирученному животному — собаке.

Древние охотники Сибири, как равно и в других странах, имели обыкновение вскармливать у себя детенышей диких зверей и птиц. Наши этнографы отметили в Сибири вскармливание орлят, лисят, медвежат, песцов, птиц кедровок, пустельги, сов, чаек и друг.[2] С. Леонтович пишет об орочах в своей содержательной статье «Природа и население бассейна р. Тумни, Приморской области», будто бы «орлы и совы содержатся ороченами исключительно только ради их оригинального вида».[3] Полная неудовлетворительность этого объяснения свидетельствует, конечно, лишь о том, что никакой решительно

---

[1] Штернберг. Избранничество в религии, 40; цитует Steller'a 117, 327—328.

[2] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 32; Третьяков. Туруханский край, 486 и 487; О. Финш и А. Брэм. Путешествие в Западную Сибирь, 424, и друг.

[3] Землеведение, 1897, № 3/4, 28.

практической пользы население из содержания этих диких птиц не извлекало. Пермикин путешествовал по Амуру в 1854 г., и в своем «путевом журнале», между прочим, пишет: «Для меня в особенности осталась неразгаданною приверженность гольдов к диким зверям и птицам. Около каждого дома я видел различной величины срубы и клетки, в которых помещены были порознь медведи, волки, лисицы орлы, кречеты, дикие гуси и утки. По незнанию языка, мне нельзя было узнать истинной причины привязанности их к разнородным животным и птицам. Г. Герстфельд полагает, что это не простая привязанность к живым существам, но что звери и птицы, каждая особь порознь, составляют символы их шаманского верования и имеют свои значения, подобно тому как шаманствующие буряты и тунгусы дают значение шкурам различных животных, развешиваемым ими при входе в свои жилища. По случаю содержания между птицами орлов, манчжуры называют гольдов также «орликами». 8 июня того же 1854 г. Пермикин был на острове р. Амура. «И здесь при домах я также нашел клетки с животными и птицами. В особенности было много молодых орлов и лисиц, и тут же, в особых срубах, ревели два молодых медведя».[1] То же самое и у мангунов: «Звери и птицы для мангунцев суть предметы шаманства» (стр. 61).

Н. А. Лопатин, путешествуя в 1913 г. среди орочей, писал: «У многих хозяев были или прирученные, или содержащиеся в неволе различные звери и птицы. Около одной палатки прыгал, привязанный к большой чашке, чайненок. Около крайней палатки (стойбища) жил привязанный к колышку коршуненок. Вообще нередко можно встретить около жилища орочей разных животных. Орочи любят воспитывать и кормить своих диких пленников, относятся к ним заботливо и ласково». Этот автор-путешественник думает, что орочи, которые не знают вообще скотоводства, держат диких животных для забавы. Кроме чайки и коршуна он называет еще филина, зайца и ежа.[2] А. В. Потанина в своей книге «Из путешествий по восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю» очень подробно описывает маленького зверька из породы бурундуков, которого китайцы называли кэлин и часто держали в клетках, «как у нас морских свинок» (273). Никакой практической пользы из этого зверька китайцы также не извлекали.

Женщины ненцев вскармливали иногда лисиц и песцов своею грудью.[3] Правда, делали они это с практическими целями, но харак-

---

[1] Пермикин. Путевой журнал плавания по реке Амуру от Усть-Стрелочного караула до впадения ее в Татарский пролив. Зап. Сибирского отдела РГО, II, СПб. 1856, 45 и 49.

[2] Н. А. Лопатин. Лето среди орочей и гольдов, 7.

[3] Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал, 105.

терен в данном случае самоотверженный способ вскармливания, конечно, традиционный. Подобным образом, будто бы, и аинские женщины вскармливали молоком собственной груди медвеженка, которого айны содержали потом в клетке и считали духом-хранителем.[1] Штернберг совершенно напрасно считал этот обычай не северным, а австронезийским.[2] Он характерен для определенного этапа развития тотемизма, и если на Формозе и в Индонезии держат в клетке ящериц, змей и других животных в качестве духов-хранителей, то тут мы имеем лишь лучшее сохранение тотемических традиций, нежели в Сибири, и только.

Полное и окончательное приручение собаки послужило базой для дальнейшего развития идеологии тотемизма в новом направлении. Вполне прирученная собака из врага и вредителя человека превратилась в его ближайшего помощника и друга. Отсюда развилась новая психологическая предпосылка: если тотема-животное держать в своем доме и кормить, тогда тотем не только не будет вредить данному человеческому коллективу, но напротив — будет ему помогать.

Тотемами у древнейшего населения Сибири считались главным образом те животные, которые будто бы вселялись в людей и этим своим вселением причиняли людям разные болезни (§ 13). Если животное-тотема держать в доме и кормить, то оно не будет причинять болезней данному человеческому коллективу. Если же, против ожидания, подобный казус и случится, так и тогда людям будет не трудно поправить дело: не трудно будет тотема, вселившегося в больного человека, извлечь, выманить из внутренностей больного, соблазнив напр. вкусной, любимой им пищей, соседством его собрата — такого же животного, и т. п. Наконец, поскольку тотем локализован и более или менее изолирован, находится в наших руках, — постольку его можно и наказать за нарушение им договора-союза, а потом легко будет заключить с ним новое соглашение.

Ниже мы увидим немало такого рода пережитков тотемизма, когда люди держат в своих домах, или в своих селениях, в качестве «доброго гения» дома или семьи, или целого селения, живых змей и ужей, медведя, лису, филина, орла, и разных других диких зверей и птиц. Вероятно, трудность содержать и кормить таким образом в своем жилище диких животных-тотемов, вместе с частыми случаями, когда эти животные в неволе пропадали, привели к замене живого тотема — сначала его трупом, скелетом, чучелом, а впоследствии и искусственным сооружением, леканом, более или менее похожим по своему внешнему виду на животное-тотема.

---

[1] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, 101.

[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 580.

Такой замене должны были способствовать следующие моменты. Тотемический союз с тем или иным зоологическим видом животных люди заключали с хитростью и обманом. От тотема они требовали строгого выполнения условий договора, а сами они эти условия сознательно и систематически нарушали, правда под разными благовидными предлогами, ловко обманывая своих мнимых союзников. В связи с этим табуация тотемов, неприкосновенность их для людей была всегда очень условною. Важно было лишь «втереть очки» обманутому союзнику. Всем известны ритуальные пиршества, на которых тотемисты потребляют своего тотема. Делается это под видом теснейшего соединения людей со своим тотемом, на что тотем конечно не должен обижаться и сердиться. Остающиеся от трапезы кости и шкуру люди сохраняли, чтобы показать всем свое уважение и почет к тотему. С этими остатками соединялась уверенность, что дух съеденного тотема остается жить в костях или в чучеле. И здесь был зародыш нового представления о расчлененности тотема на два разных элемента: невидимый дух и видимое животное. Прежде эти два элемента мыслились неотделимыми один от другого, неразрывно связанными. Эта самая неотделимость, связанность и дала людям повод думать, что тотем останется жить при своих костях или чучеле. Но самое время ритуального вкушения тотема было моментом, когда дух тотема не имеет никакого внешнего вместилища: он свободен, не связан. Это был тот момент, когда тотем уже убит и его едят. Тогда не было еще того чучела или скелета, в которые дух потом вновь вселяется.

Развитию этих новых представлений о самостоятельном существовании духа, независимо от тела животного-тотема, о способности духа выйти из внешней оболочки животного и жить вне ее — должен был способствовать также и опыт больных людей. Болезнь приписывалась вселению в человека живого животного, которого большею частью и брали тотемом, напр. змеи, от укуса которой люди так часто получали свои болезни. Но больной очень часто совершенно не ощущал и не находил в своем организме ничего постороннего, тем более — никакого живого существа. А та змея, которой справедливо приписывалась его болезнь, оставалась жить на прежнем месте, где ее и видели. Такой непосредственный опыт больных людей приводил к выводу: животное-тотем может вселяться в человека, производя этим своим вселением болезнь, также и одним только невидимым элементом своего существа. Другой, видимый элемент животного может оставаться в это время в своем прежнем виде, часто и на своем старом месте. Таким образом, животное-тотем состоит из двух разных половин, видимой и невидимой, и эти две половины могут иногда жить отдельно и независимо одна от другой.

Так представление о духах-тотемах заменилось новым представлением о духах-онгонах, причем функции прежних тотемов сохранились в новых онгонах полностью. Остался в силе и союз-договор родовой организации с определенным зоологическим видом животных, только представителем этого животного в культе был уже не тотем, а живущий в лекане дух-онгон. Тотем также был духом, но это был дух, неотделимый от внешней оболочки животного, неразрывно связанный с телом зверя. В онгоне дух вышел из внешней оболочки животного и перешел в лекан. Но лекан — это только скелет, чучело или даже искусственно сделанная людьми фигура животного, а отнюдь не самое животное.

Центральным представлением в культе онгонов является идея о вселении духа в лекан — в искусственное сооружение. Представление это новое, но не вполне. Нов только объект вселения духа, объект, сделанный человеческими руками, достижение человеческой техники. Прежде дух-тотем также вселялся — в больных людей, в мать будущего ребенка. Исходным моментом для представления о вселении духа-тотема в людей могла послужить беременность женщин и болезнь людей. Болезнь человека приравнивалась к беременности: и в беременной и в больном одинаково мыслился вселившимся тотем. Беременность также болезненна, и она оканчивалась иногда рождением не живого, а мертвого ребенка. Так и в больном не обязательно «сидит» живое животное-тотем. «Нечистота» беременных в представлениях всех примитивных народов может служить лишним подтверждением того, что вселяющийся в человека дух-тотем считался именно вредным и нечистым существом, а не чем-то священным и идеальным.

Момент вселения духа-онгона в лекан с одной стороны напоминает охотничью сцену ловли зверя в сеть или другую ловушку, а с другой стороны напоминает культовое уподобление людей своим тотемам. Лекан очень часто представляется именно своеобразною ловушкою и темницею для духа, местом заключения духа. Ниже мы увидим, что леканом часто служили действительные ловушки — мешки, дупла, узлы, футляры. Часто также мы встречаем соединение в одно целое обоих этих элементов: лекан-фигура завязывается в мешок, закупоривается в дупло, в герметический футляр. Кроме того, при лекане всегда имеется приманка для духа — вкусная пища для кормления демона: лекан всегда обмазывается жиром и т. п. Этим соблазняют духа-онгона войти в лекан и жить в нем. «Зачем тебе рыбу гонять от снастей?! — говорит гольд духу-онгону, для которого он сделал лекан, — лучше тут (т. е. в лекане) сиди: тебя кормить будут!» [1]

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 518.

Развитие представлений об отношении духа-онгона к лекану мы склонны мыслить в таком виде: Онгоны явились только с разложением тотемизма, и были прямыми преемниками тотемов-животных. Но в тотемизме вопрос об отношении духа к животному тотему разрешался очень просто; точнее говоря: он совсем и не ставился. В тотеме дух и внешняя его форма — животное нераздельно слиты и составляют одно целое. Дух-тотем независимо от животного не существует, и обратно. Только при переходе от тотемизма к культу онгонов дух впервые вышел из внешней оболочки животного. А раз дух вышел, оказался уже не связанным, свободным, то и встал новый вопрос — об отношении его к тому, во что он вселяется: надолго ли он вселяется, как прочно, на каких условиях, и т. д., встал конечно чисто практически. В практике тотемизма не было полного ответа на этот вопрос, но оказались отдельные моменты для частичного его решения — конечно опять-таки чисто практического, а не теоретического, ибо чистой теориею тогда человек не занимался. Неразрывная связанность духа и животного в тотеме подсказывала человеку, что после смерти животного дух его останется при скелете, при костях. Господствующий в тотемизме момент уподобления тотему подсказывал, что духу тотема необходимо предоставить лекан, который бы был во всем подобен самому тотему; откуда вскоре явились и чучела вместо костей и скелетов. Кроме духов-тотемов люди знали и еще духов, которые не были тотемами, т. е. с которыми не было заключено тотемического союза. По отношению к этим свободным, не связанным соглашениями с людьми, духам продолжалась прежняя, до-тотемическая практика: с ними боролись, старались их истребить или же отпугать от себя. Способы борьбы были взяты целиком из древнейшей техники обороны от врагов-животных.[1] Каждое крупное завоевание этой техники преломлялось и в религиозной надстройке — как оберег-амулет от вредных духов. В данном случае духов-онгонов нужно было не пугать и не истреблять, а, напротив, держать их при себе, держать связанными, какими они мыслились в живом тотеме, живущем при людях. Естественно, что люди воспользовались для этой цели охотничьими сетями, петлями, ямами и другими подобными ловушками, где животное не убивалось, а попадало в руки человека живым. Так было найдено первое разрешение нового практического вопроса: леканом была взята сеть, яма или другая ловушка с приманкой. Но к ней присоединялись элементы, уподобляющие ловушку и ее окружение духу: чучело тотема или его кости, или его изображение-фигура. Они оказывались необходимою частью лекана. Так возникли сложные леканы — соединение фигуры-изображения с узлом, мешком или фут-

[1] Зеленин. Магическая функция примитивных орудий, 713—714.

ляром. Часто в таком сложном лекане представлена также и та тропа или тот след, на котором ловушку-лекан ставили.

Впоследствии стали придавать бо́льшее значение союзу-соглашению с онгоном, т. е. со вселенным в лекан духом бывшего тотема. Поскольку образцом во всех этих случаях разных отношений людей к духам служило отношение их к животным, постольку можно предполагать следующий ход вещей. Приручаемую собаку первоначально люди держали в загородке, в клетке или на привязи и кормили; потом, когда она привыкала к людям и делалась вполне ручной, ее держали уже на свободе и также кормили. В случае, если она убегала далеко, ее приманивали любимою ею пищей, или нарядившись в виде собаки же. То же делали и с духами-онгонами. Сначала старались удержать их при себе средствами насилия — заключали в мешки и сети, обвязывали веревками. Потом стали их считать «своими» и держать на свободе — в уверенности, что щедрое кормление удержит духа. Скоро возникло представление о том, что духи жаждут получить от людей вместилище-лекан и пищу, что духи не могут оставаться без вместилищ-леканов. А так как духов бесчисленное множество, то каждый лекан неизбежно привлекает к себе духа, который в нем и поселяется. Для изгнания духа надо лекан расколоть, или нужно, чтобы он сгнил. А если лекан сжечь или внезапно пронзить ножем, то вселившийся в него дух будет убит.

Это представление о духах, нуждающихся во вместилище, блуждающих, бродячих — возникло, как идеологическая надстройка над социальными отношениями родовой организации к тем людям, которые оказывались, по разным причинам, вне рода. Эти как раз безродные, одинокие люди фигурируют во множестве также и среди тех героев, которым посвящены старые фольклорные сказания у разных народов Сибири.

Все эти представления мы находим в известной нам практике культа сибирских онгонов. Представления эти могут произвести на исследователя первое впечатление большой пестроты и даже противоречивости. Но с точки зрения смены тех двух идеологий, о которых мы только что говорили, они нам вполне понятны. И нам остается только привести те факты, выводом из которых и является эта наша общая концепция.

Первый из рассматриваемых нами типов лекана — когда лекан считается как бы темницей, местом заключения для духа-онгона. Так, якуты видели в лекане, сделанном для вредного антропоморфного духа Мангыны-кысы, его «безвыходное заключение». Этот дух, бывшая шаманка, причиняла людям сумасшествие и другие болезни. Для него делали «идола» (лекан), украшая его горностаевой шкурой. «В этого-то идола, пишет В. Л. Приклонский, по понятиям якутских шаманов, и может быть безвыходно заключена эта фурия. Идол этот

получает название кыс-танара: девица-богиня. Ставят его в юрте в угол средней балки, от камина на север, где он и остается из рода в род, настолько почитаемый, что малейшее прикосновение к нему может вызвать гнев этой фурии». [1] Тут речь, конечно, не о благочестивом религиозном почитании, а о боязни столкнуться с духом и получить от него болезнь. Якутский же шаман извлеченного им из больного человека демона болезни «водворяет» в заранее приготовленное деревянное изображение рыбы, чаще осетра, налима или щуки, через рот. «Якуты говорят, — продолжает сообщающий обо всем этом В. Н. Васильев, — что дух не может никуда выйти из такой рыбы». [2] В якутском шаманском обряде «тӧрӱр тардар» (буквально: привлечение приплода скота) шаман расправляется с злым демоном Чӧрӧкујӓ, который пожирает телят. Шаман призывает этого демона магическими словами к углям, на которых горит кусочек кожи или что-нибудь другое, издающее при горении сильный запах. Демон является и начинает раздувать угли. В это время шаман подкрадывается к нему, набрасывается на него и, поймав, вселяет в человекообразное чучело, сделанное из гнилого дерева. Затем шаман порет это чучело бахромами своего костюма, приговаривая, чтобы чӧрӧкујӓ не смел более показываться в данном доме. Наконец чучело выбрасывается вон в ближайший лес. Иногда к нему присоединяют еще и быка из гнилого дерева [3] — вероятно в качестве мнимого материала для питания демону.

Гольды наказывают тех злых духов, в которые превращается душа умершего, если эти духи, по своей глупости, отпугивают дичь. Бывает так, что дух сидит около поставленной на соболя ловушки, и, в случае приближения соболя, дух шепчет: «тише! тише! соболь идет!» Соболь слышит этот шопот и уходит прочь. Для наказания такого духа гольды делают изображение духа из еловых ветвей, бьют его палками и читают соответствующее нравоучение. [4]

Связь между леканом и вселившимся в него демоном настолько тесна и органична, что уничтожив лекан легко истребить и вселившегося в него духа. П. П. Шимкевич рисует изгнание из больного гольда злого духа болезни Сэкка: заболевший гольд почувствовал, что кто-то забрался ему в грудь и душит его. Шамана поблизости не было, и «гонять чорта» начали все собравшиеся мужчины селения. Сначала они еще не знали, что больного мучит именно Сэкка, и начали выкрикивать имена разных вредных онгонов. При имени Сэкка больной затрясся и онемел, откуда заключили, что виновник бо-

---

[1] Приклонский. О шаманстве у якутов, 112. Его же. Три года, 61.

[2] Васильев. Изображения долгано-якутских духов, 273.

[3] Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, 102.

[4] Козьминский. Отчет об исследовании материальной культуры и верований гольдов, 44.

лезни найден. Тогда гольды сделали из травы фигуру Сэкка в человеческий рост и, поставив его на улице около фанзы больного, протянули от него веревку к больному. Демон должен был уйти вон из больного по веревке. Убегая, он потянул за веревку, и тогда все на него набросились с топорами, палками, криками: га-а-га-а! и уничтожили лекан вместе с духом Сэкка.[1] В другом случае с тем же Сэкка, сделанный гольдом из ели лекан этого демона неожиданно «ожил» и набросился на гольда. Гольд сначала стал было бороться с ним, но скоро переменил тактику: притворившись умирающим, он пал на колени и неожиданно снизу распорол ножом онгону живот. С тех пор охота на соболя у этого гольда стала удачною, тогда как прежде Сэкка мешал соболиной охоте гольда (146).

Тунгусы сожгли медного антропоморфного онгона томских ненцев, так что лекан потерял свой прежний вид. После этого ненцы стали считать этого онгона «мертвым».[2]

Вселившись в лекан, дух-онгон остается тут очень долгое время, большею частью даже навсегда. Во всяком случае, людям приходится иногда принимать особые меры для изгнания или уничтожения таких духов. Буряты с большой пышностью сжигали индивидуальные онгоны, принадлежавшие умершему хозяину юрты, так как считали их вредными для потомков. Они же хитростью отделывались от онгонов, помогающих в скотоводстве: клали их на последний воз так непрочно, что онгон сам падал при перевозке и таким образом не имел права винить своего хозяина (§ 20). Н. Ф. Катанов отметил у минусинцев поверье, по которому «если ночевать на месте стоянки бывшего кочевья, то человек, ночевавший тут, умрет, ибо остается здесь дьявол откочевавшей юрты».[3] Здесь речь может быть и не об онгоне, но упорство и настойчивость, с какою демоны остаются на своем прежнем месте, очень показательны и характерны для всех демонов родовой эпохи вообще. Наличие лекана почти с необходимостью предполагает и наличие духа. У русских жителей Алтая зложелатель, при постройке дома, вкладывал в паз вместе со мхом куклу, обрубок дерева или даже щепку, «и этого было достаточно, чтобы в доме поселилась злая кикимора».[4] Понимать это нужно так: в лекан обязательно вселится дух, лекан не останется пустым. Если по заказу гольда был сделан сеон (онгон) и заказчик его почему-либо не брал, то онгон сейчас же ломали.[5]

Со всем этим надо сравнить известное отношение суеверных людей к портрету: в нарисованное изображение человека переходит

---

[1] Шимкевич. Обычаи, поверья и предания гольдов, 146.
[2] Castrén. Nordische Reisen, II, 171.
[3] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 558.
[4] Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 147.
[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 513.

душа. Русские старухи Петербургской губ. боялись, будто они могут умереть от того, что художник написал их портреты. Этот и очень много других фактов такого рода приведены в брошюре Д. А. Коропчевского «Народное предубеждение против портрета» (СПб. 1892, стр. 5 и след.). Отказываясь фотографироваться, шорцы говорили А. В. Анохину: «Нашу карточку (портрет) там могут застрелить, и мы умрем».[1]

В приведенных выше случаях вселения духа в лекан замечается двойственность: 1) В одних случаях духа вселяет или водворяет шаман, т. е. происходит насильственное вселение. 2) В других случаях шаман совсем отсутствует, и о насильственном вселении нет речи, нет даже намека; дух вселяется сам, по собственной инициативе. Что же заставляет духа вселяться? Шаману приписывается сила распоряжаться духами, и, например, якутский шаман может «загнать души супругов в одну бисеринку».[2] Но когда никакого шамана нет, то вселение духа в лекан, в эту ловушку и темницу для духа, должно объясняться какими то особыми мотивами. Прежде чем гадать об этих мотивах, мы припомним другие, аналогичные же случаи вселения духа. У примитивных народов широко распространены случаи, когда 1) душу умершего вселяют в особую куклу, которая изображает покойника, и 2) когда душу живого человека вселяют в его куклу, изготовленную третьим лицом в целях порчи, колдовства. Остановимся на таких случаях, чтобы уяснить, чем вызывается вселение духа и насколько это вселение прочное, длительное.

Известно, что остяки, гольды, гиляки, орочи, китайцы, а в Европе мари, чуваши и многие другие народы делали в память умершего члена семьи «деревянного болвана» или куклу, которые считались вместилищем для души покойного. Изображение это кормили всем тем, что ели сами, и вообще ухаживали за ним, как за живым. У гиляков, рядом с к:ак'ом, деревянным изображением покойника, одетым его чучелом, вместилищем для души служила также любимая покойным собака, которую клали на грудь умершего и потом кормили лучшими блюдами.[3] У остяков, по смерти мужа, вдова делала ш о н г о т — деревянную фигуру или куклу из бересты и шкурок, одевала ее в одежду покойного, кормила и спала с нею, как с живым мужем. Остяки верили, что «душа умершего иногда в сего утворенного (искусственно сделанного) идола входит».[4] Если это не выполнить, то тень умершего будет мстить.

---

[1] Архив А. В. Анохина, рукописный дневник 1913 г., № 61—53.

[2] В. С. Ефремов. Якутский род, 215.

[3] Крейнович. Собаководство у гиляк, 51—52.

[4] Новицкий. Краткое описание о народе остяцком, 46; Абрамов. Описание Березовского края, 335; Паллас. Путешествие, III — 1, стр. 78; Гондатти. Следы языческих верований у маньзов, 67; Белявский. Поездка к Ледовитому морю, 98; Росляков. Похоронные обряды, 5.

Орочи делали из дерева «болвана в виде человека» и хоронили его, если они в течение двух лет не находили тело утопленника или пропавшего без вести человека.[1] То же самое делали и абхазы на Кавказе.[2] Очевидно, в этот болван должна была вселиться душа покойника, над которою и производили похоронные обряды. Марийцы на поминках парили покойника в бане веником, причем покойника изображала липовая палка.[3] В финской Калевале вдовец-кузнец Ильмаринен выковал себе жену из золота: муж моет ее в бане и ложится с ней спать.[4]

Между прочим, из таких именно кукол Д. Банзаров выводил весь культ онгонов,[5] которых он считал душами умерших предков. Но мы знаем, что зооморфные онгоны далеко не всегда предки, а прежде всего звери, и антропоморфные онгоны — не всегда предки, а чаще заложные покойники (§ 38).

У якутов, при погребении девицы, поднимали несколько раз кверху чучело из набитой сеном одежды покойницы, «изображая тем вознесение умершей на небо».[6] У одного марийца в районе Казани под полом избы, в берестяном ящике, хранилась человекообразная фигура 30-ти см дл., завернутая в тряпки, одетая в черный кафтан и красные сапоги. В том же ящике находились еще куски блинов, и разные хлебные зерна.[7] В Казанском городском музее хранился «чувашский идол» — фигура, которая служила заместителем покойника в обрядах сорокового дня по смерти.[8] Рядом у чуваш были в большом употреблении надмогильные памятники, которые делались из дуба, березы и липы, имели некоторые отличия в зависимости от пола покойника и считались временным местом обитания души покойного.[9] И здесь лишнее доказательство, что так наз. «каменные бабы» (§ 8 и 36) также служили для вмещения души покойных предков. В Осетии и Грузии чучело покойника делали из соломы и другого материала, в пятницу на шестой неделе великого поста его угощали и верили, что в чучело вселяется душа умершего.[10] Очень распространенная у русских святочная «игра покойником», когда делается его чучело, восходит, вероятно, сюда же.

---

[1] Маргаритов. Об орочах, 30.

[2] Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, XVIII, отд. 3, стр. 346.

[3] Кузнецов. Культ умерших и загробные верования черемис, 60.

[4] Калевала, перевод Бельского, 458.

[5] Банзаров. Черная вера, 30 и 32.

[6] Овчинников. Исчезнувшая форма погребения у якутов, 173.

[7] Зеленин. Описание рукописей, II, 488, А. Артемьев 1848 г.

[8] Комиссаров. Чуваши казанского заволжья, 380.

[9] Руденко. Чувашские надгробные памятники, 85.

[10] Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи, 59; Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, 179.

Обряды с чучелом покойника подробнее описаны для остяков и для гольдов. Душа умершего остяка вселялась в сделанный вдовою шонгот, повидимому, в момент, когда гроб с покойником закрывали и приколачивали крышку гроба деревянными гвоздями. В это время происходил обряд троекратного обхождения женщиной вокруг гроба, причем эта женщина обводила гроб ниткой или оленьей жилой не более 40 см дл.[1] Очень возможно, что этот последний обряд имел какую-то связь с переключением души покойника в куклу шонгот, но точных данных о том нет. Полное умолчание авторов об этом моменте можно даже понимать так, что душа покойника вселялась в шонгот по собственному почину. У гольдов же душу покойного вселял шаман в так наз. ф а н я, которая имела большею частью форму подушки. Если этот обряд не выполнить, то «покойный с окаменевшим сердцем не пойдет на тот свет, куда его отправляет шаман».[2] Шаман сначала разыскивал душу покойного гольда, тщательно проверял, та ли это душа, и потом только вселял ее в фаня. По словам очевидца, передавая в фаня найденную душу, шаман облокотился руками на фаня, опустил на нее голову и, глубоко вздыхая, скрежеща зубами, приподнял одну из пол халата и провел травою богдо несколько раз по фаня. Иногда шаман при этом дует на фаня. После отправки шаманом души в буни (в загробный подземный мир) фаня сжигается. Фаня у гольдов имеет вообще вид подушки, но при ней бывает еще травяное чучело мугдэ, т. е. набитый сухою травою полный костюм умершего человека, а также деревянная фигура антропоморфного онгона аями-фанялко. Этот онгон — покровитель умерших, он «как бы олицетворяет в себе самого покойника».[3] По сообщению Липского, гольды помещают душу умершего сначала в человекообразную фигуру фанялко, а потом в мугдö. До вселения в фанялко, чтобы привлечь душу и дать ей пристанище на время мистерии пигман, ставят небольшое деревцо и на нем устраивают гнездо по образцу птичьего: в это гнездо шаман садит душу, отыскав ее.[4] Китайцы в прежние времена делали изображение умершего предка в виде куклы из куска шелковой ткани, так наз. Хунь-бо.[5]

Связь с фаня души умершего гольда очень непрочна. Вселенная в фаня душа «может и покинуть фаня и свободно носиться где хочет».[6] Поэтому на окончательных поминках, на так наз. каза таори,

---

[1] Росляков. Похоронные обряды остяков, 5.

[2] Тайга и Тундра, 1931, № 3, стр. 98.

[3] Шимкевич. Материалы для изуч. шаманства, 28 и 21; Лопатин. Гольды, 313 и 304.

[4] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 91—92.

[5] Лопатин. Гольды, 293.

[6] Там же, 294.

шаман вновь отыскивает блуждающую душу и вторично вдыхает ее в фаня (294). Равным образом, вселение души в фаня нисколько не мешает шаману отправить душу в буни, т. е. в загробный подземный мир, без фаня (317). Т. е. здесь мы имеем нечто противоположное той связанности духа с леканом, примеры которой мы видели выше. Можно было бы предположить, что тут сказалось отличие между духом и душою умершего человека. Но вот мы имеем ряд случаев, где необходимо предполагать вселение в такую же куклу, в лекан, души живого человека, и тут тесная связанность той и другой налицо. Примитивным народам всего земного шара известен прием чародейства, магической «порчи», состоящий в том, что чародей делает изображение, фигуру или куклу, того человека, которого он хочет испортить, и прокалывает потом ее сердце или втыкает в нее колючки кактуса, вколачивает гвозди, пускает стрелу и т. п. Все это соответствующим образом отразится на живом человеке,[1] очевидно через посредство вселенной в изображение души человека-жертвы. Если бы тут не было связанности души с фигурой, с леканом, то душа могла бы, конечно, сбежать и тем избегнуть страданий.

Северным якутам был известен следующий способ мести врагу, способ, который А. Е. Кулаковский почему-то называет «собственно тунгусским»: делали из дерева изображение своего врага и давали ему имя этого последнего. Затем, при троекратном произнесении заклинания, уничтожали это изображение с помощью какого-нибудь оружия. Одновременно с уничтожением фигуры умирал скоропостижной смертью и действительный, реальный враг.[2]

Подобным образом, чукотский шаман делал фигурку из дерева, травы или мятых листьев, давал ей также имя обреченного человека, а потом пробивал эту фигурку железом, жег ее на огне, или терзал на части: соответственная боль и страдания будто бы переходят и к живому человеку.[3] Северно-европейские финны вырезали из дерева фигуру своего врага с рельефно выраженным сердцем на этой фигуре. Куклу эту иногда крестили по-христиански, называя ее именем того человека, которому хотят повредить. В восточной Карелии делали оловянную куклу, приделывая к голове ее настоящие волосы человека — жертвы данной чары. А. Хэмэлэйнен колеблется, объяснять ли эти чары по леканам гомеопатическою магиею или анимистическою магиею (Geistermagie). Рассмотренные нами выше вполне аналогичные онгоны-леканы делались исключительно лишь для того, чтобы вселить в них демона болезни и иногда также убить его, заключенного в лекан. Вот почему для нас нет никакого сомне-

---

[1] Эд. Тэйлор. Доисторический быт человечества и начало цивилизации, 155—156.
[2] Кулаковский. Материалы, 56—57.
[3] Богораз. К психологии шаманства, 33.

ния в том, что и эти чародейские леканы органически связаны с анимизмом. В древнейших онгонах никакой магии еще нет. Сравнительная новизна чародейских леканов выдается тем, что лекану-кукле почти всегда дается имя, для чего нередко применяется обряд развитой религии — крещение.

В Европе XI в. несколько евреев были обвинены за то, что они будто бы умертвили чарами еп. Эбегарда: они сделали из воска изображение епископа, окрестили его и затем сожгли, отчего епископ умер. Во времена Екатерины Медичи было в обыкновении делать восковые изображения врагов, чтобы мучить их, поджаривая фигуру на слабом огне и прокалывая ее иглами.[1] Позднейшие переживания этих чародейских леканов — современные карнавальные фигуры ненавистных политических деятелей; они свидетельствуют о замечательной живучести, а значит и о глубокой древности всей этой традиции, и прежде всего — представления о вселении души в лекан. К той же категории фактов надо отнести и расправу с вором при посредстве лекана. Если у гиляков случится пропажа, то они делают изображение из травы и бьют его. Если лекан хороший, то на другой день потерянное найдется. Если неизвестно, какой демон причинил вред: то этот же лекан вешают над нарами и кормят его.[2] Якуты подобный же лекан сначала кормили мясом и окуривали, а когда он указывал вора, тогда его кололи и резали,[3] очевидно, убивая этим вселившуюся в лекан душу вора. У северно-европейских финнов, при отыскании вора, деревянный лекан привязывали и погружали в ручей, после чего вынимали и били плетью.[4] Нужно думать, что все эти страдания предназначались собственно вору, душа которого мыслилась вселившеюся в данный лекан.

Буряты рисовали краскою на ткани так наз. з я — изображения человеческих фигур вниз головою и прятали это з я в жилище тех лиц, которым они хотели причинить вред. Болезни, несчастья и смерть того количества лиц, сколько их было нарисовано вниз головою — это было последствием такого колдовства. Во время жертвоприношений в данной юрте, на крыше ее появлялось в виде мертвой женщины з я, и демоны не принимали жертвы. Когда з я ищут в одном месте, чтобы ее уничтожить, она переходит на другое место, мелькая светлою полосою наподобие падающей звезды.[5] Здесь момент присутствия духа в изображении прозрачно виден: дух показывается на крыше юрты.

---

[1] Лёббок. Начало цивилизации, 1896, 226.

[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 343.

[3] Припузов. Мелкие заметки, 1890, 51.

[4] A. Hämälainen. Beirage zur Kenntnis des s. g. Bilderzaubers. Suomèn Musèo, XL, 1934, 68—77.

[5] Агапитов-Хангалов. Материалы, 26.

Во всех приведенных случаях вселения духа или души в лекан, при всем разнообразии функции и цели этого вселения, имеется одна общая черта: своеобразной ловушкой или темницей для духа оказывается самый лекан, который почему-то привлекает в себя духа и крепко удерживает его в себе. Одновременно мы имеем целый ряд таких же точно случаев, где сам один лекан не в состоянии удержать в себе духа, и тогда этот лекан закупоривают более или менее герметически — в дупле дерева, в мешке, в ящике и т. п., связывают его. Только при таком условии лекан представляется действительной темницей для демона. Это второй тип лекана.

По словам А. Слепцова, якуты «закупоривали» таким образом антропоморфного злого духа ер'я или ӱөр'я — «в дупле дерева или в пучке прутьев из молодой березы», причем туда полагали и любимые этим духом подарки.[1] Подробнее описывает это заключение якутского ер'я В. Л. Приклонский, который, к сожалению, ничего не говорит о «пучке прутьев из молодой березы». После смерти ребенка, душа которого становится, по понятиям якутов, злым и опасным духом, «якуты вырезывают куклу из коровьей или лошадиной бабки (ножной кости), окутывают ее, смотря по состоянию, шкуркой дорогого зверя и украшают серебряными бляхами. В куклу эту вселяется дух умершего. Духу этому надо угождать, иначе рассердившись он может причинить много вреда, даже наслать падучую (эпилепсию). Чтобы обезопасить себя от гнева таких духов, куклу (очевидно вместе с вселившимся духом) заделывают в дупло дерева, и уже заключенному таким образом духу приносят в жертву скотину».[2] Здесь, правда, не говорится, что дух может выйти вон из своего лекана; он может только рассердиться и причинить вред, наслать болезнь. Но неужели он не рассердится на «закупорку» его в дупло? Если же он из дупла не в состоянии повредить, то зачем тогда приносить ему жертвы?

О вселении того же якутского духа ӱөр'я пишет также и А. Е. Кулаковский: «Хороший шаман в состоянии поймать ӱөр и поселить его, запереть в специально устроенном жилище тӱктӱкја». Описанное Кулаковским тӱктӱкја представляло собою сшитый конским волосом берестяный футляр в форме удлиненного сегмента круга около 25 см дл. и 4 см шир. Никаких отверстий в футляре не было, и самый футляр был помещен между скрепленными при помощи обручей двумя полуцилиндрическими чурбанами и защемлен в развилине раздвоенного древесного ствола. Внутри футляра оказалась конская и коровья шерсть, шкурка горностая, две больших зеленых бусины и две круглых серебяных пластинки-подвески к серь-

[1] Слепцов. О верованиях якутов Якутской области, 132.
[2] Приклонский. Три года в Якутской области, 64—65.

гам. В этом содержимом Кулаковский видит постель, одежду и игрушки. В отличие от описанного Приклонским ӱӧр'я, здесь не было никакой куклы-лекана. Чаще тӱктӱкја клали на матицу (потолочный брус) юрты, причем оттуда иногда слышался тихий жалобный плач. Кормили заключенного духа, как предполагает Кулаковский, через огонь, т. е. сжигая продукты на огне, и только потому, что дух был одним из предков или родственников.[1]

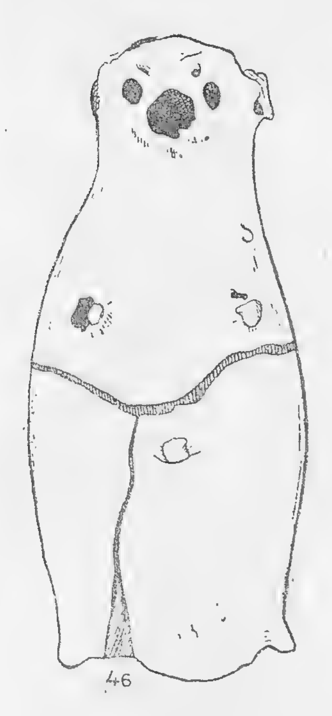


Рис. 46 — гончарный фетиш вадшахов (Африка).

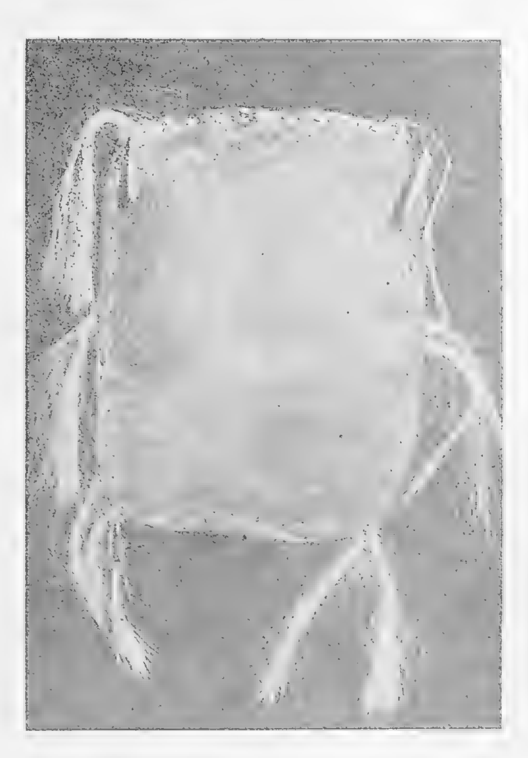


Рис. 47 — якутский мешок из бересты — вместилище для духа.

У нас есть основания полагать, что некогда всех онгонов держали в футлярах, причем этот именно более или менее герметический футляр и не давал духу выйти, служил для него темницею, местом заключения — точно так же, как для гольдского онгона Сэкка заключением служил не лекан, а тот завязанный мешок из рыбьей кожи, куда лекан был вложен. У гиляков прежде были маленькие железные «идолы», онгоны. Их хранили всегда в особой деревянной коробке, в амбаре. Только одни старики трогали эту коробку, и то один раз в год: выносили ее из амбара, «открывали до половины» и брызгали внутрь коробки водкой. Потом закрывали и вновь упо-

[1] Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, 48.

сили в амбар.[1] Открывание коробки «до половины», т. е. не полностью, и только один раз в год, свидетельствует, что онгоны были изолированы.

Якуты хранили своих «домашних пенатов», деревянных «болванчиков» обшитыми берестой по два и по три вместе, «наподобие спеленатых детей».[2] Т. е. возможность всякого произвольного движения самих онгонов была исключена, как исключена возможность передвижений спеленатого ребенка, если его не переносит другой человек. Онгонам предоставлена была у якутов только возможность дышать и питаться, а двигаться сами они не могли, значит и перейти в иное вместилище, в частности в человека, не могли.

У бурят одни онгоны хранились в войлочных сумках или в сумках из красноватого сукна, а другие — в долбленых деревянных ящиках. У кудинских и верхоленских бурят вблизи зимнего улуса на горе ставили столбы, принадлежащие хозяевам всего улуса. На верху каждого столба выдалбливалось углубление с задвижной крышкой, и в это углубление клали ящики или сумки с онгонами, устроив поверх столба особую крышку на один или два ската.[3]

Кумандинцы на р. Бие хранили свои онгоны-куклы из тряпок в шкатулках, тщательно скрывая от стороннего глаза; деревянные же большие (до полуметра) леканы хранились в амбарах.[4] И у вогулов «в большом ящике сидели три тряпочные куклы, одна обмотанная темной материей, две — пестрыми. В отдельном ящике находилась фигура, закутанная в белые тряпки». Эти вогульские онгоны открывались лишь для моления, в праздники и при гостях.[5]

Л. Шренк встретил у ульчей лекан тигра, который был «тщательно скрыт в небольшом шалаше, сделанном из деревянных обрубков». Аналогичные леканы-амулеты стояли под деревьями или в кустарниках, без всякого ограждения. Очевидно, тигр в шалаше был не простой амулет, а онгон. Ульчи боялись показывать Шренку этого тигра, говоря, что они боятся — как бы не захворать какою-нибудь болезнью, показав идола. Амулеты же они показывали безо всякого опасения.[6]

Остяки хранили своих домашних онгонов в закрытом ящике, обитом железом.[7] И у минусинцев были онгоны, которых прятали

---

[1] Кандо Касьян. Наши гиляцкие суеверия, 153.

[2] Щукин. Якуты, 17—18.

[3] Агапитов — Хангалов. Материалы, 28—32; Баторов. Материалы по скотолечению, 11.

[4] Мои наблюдения 1927 г.

[5] Варсонофьева. Географический очерк бассейна Уньи, 99

[6] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, 115.

[7] Patkanow. Die Jrtysch-Ostjaken, I, 1897, 106.

в сундуки, вынимая оттуда лишь при случае.[1] Л. Шренк приводит рисунок «хранилища гиляцких идолов» — очевидно домашних онгонов. Это крепко сколоченный из досок ящик, с крышкой из травы и с дверцей.[2] У нас имеется подробное описание того помещения, где Сосвинские остяки хранили художественную серебряную статуэтку слона, которую они называли «мамонтом» и считали своим онгоном. По мнению Д. Н. Анучина, эта статуэтка была занесена на север откуда-то из Персии или Бактрии. Помещением для хранения был маленький амбар-домик, так наз. шамейка, на двух столбиках вышиною около 2 м. Подойдя к этому домику, чтобы показать онгон инженеру Лебедзинскому в 1892 г., остяк-шаман сначала окурил домик дымом кедровой ветки, и потом уже только открыл дверь и вынул дощечки, закрывающие ход в шамейку. «Мамонт» был завернут в шелковые и простые платки и в куски разных материй, приносимых ему в дар.[3]

Качинцы также отказались показать И. Т. Савенкову своего онгона, считая это грехом. Скрываемый онгон помогал от детского поноса.[4] У Кетских ненцев леканы хранились в корзинке, которую должна была сплести невинная девица. Эту корзину в свою очередь хранили в амбаре, где нельзя было держать никаких посторонних предметов и куда был закрыт доступ всем замужним женщинам.[5] «Берестяный кузов», прикрывавший онгон сверху, сохранялся в некоторых минусинских онгонах.[6]

У европейских народов хранение онгонов закупоренными в футлярах выражено особенно ярко. Марийцы свой кудыводыш, частицы тех животных или вещей, от жертвоприношения которых больному стало легче, зашивали в кожаную или берестяную сумочку и вешали вверху угла летней избы — будто бы для того, «чтобы ему молиться».[7] В. А. Сбоев считал, что чувашские йерехи были такими же точно кудыводышами: «кадки или кузовья, которые наполняли костями принесенных в жертву животных и ставили или вешали в углу амбаров».[8] Мы знаем, что содержанием йерехов были и другие вещи, но кузов был почти всегда необходимым элементом чувашского йереха (§ 57). Лопари кости жертвенных животных вкладывали в ящик из бересты, который зарывали в землю, а над ним

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 109.

[2] Л. Шренк, там же, 111.

[3] Анучин. Древний серебряный остяцкий идол, изображающий слона, 93—101.

[4] Савенков. Из разведочных материалов, 67.

[5] Castrén. Vorlesungen, 227; Его же. Nordische Reisen, II, 170.

[6] Описание Минусинского музея, IV, 51.

[7] Городской. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде, 32.

[8] Магнитский. Об ирихах, 3.

ставили идол дл. 1½—2 локтя.[1] И в этом ящике нужно видеть также вместилище, из которого не должен выходить заключенный в костях жертвенного животного демон болезни.

Заслуживает большого внимания то обстоятельство, что некоторые леканы сами имеют форму мешка или сумы. Таков, напр., ойротский охотничий онгон тар или нјанчык. Последнее название означает в буквальном переводе: мешок. Изображает он духа-покровителя охотников, Шангыр'а. Лекан состоит из двух наглухо сшитых квадратных пластинок бересты, внутрь которых положено девять зерен ячменя — обещание принести жертву Шангыру.[2] Бурятский онгон «хозяин огня» имел вид мешка до 1 фута дл., из коленкора или войлока; в нижнюю сумку его клали мясо, жир и прочие жертвенные приношения.[3] Один автор в 1858 г. пишет об онгонах карагасов: «подле иконы св. Николая имеется род кожаного кошелька, обвешанного орлиными перьями, беличьими, заячьими и оленьими хвостами, бляхами, ремнями. Это амулет, охраняющий владельца от болезней, несчастья и всех неудач, доставляющий будто бы обильный промысел и благополучие в стаде оленей. Этими амулетами снабжают их шаманы».[4] У остяков лекан демона Ортика имел туловищем мешок, куда остяки годами складывали посвящаемую демону пушнину. В скудные годы эти ценности остяки брали у своего онгона взаймы на выплату ясака.[5]

Если выше мы видели обыкновение шаманов вселять душу или духа в лекан, в подобные данному духу изображения, то рядом мы встречаем вмещение душ и духов в мешки, в посуду и т. п. У гольдов плач ребенка означает временную отлучку его души из тела. Шаман в таких случаях отыскивает улетевшую душу и водворяет ее в тело ребенка или же запирает в особый мешочек — фатача.[6] В такую же фатачу гольдский шаман вмещает душу ребенка еще прежде его рождения, если у матери было подряд несколько мертворожденных выкидышей. Такую фатачу шаман вешает себе на пояс, или же она подвешивается внутри фанзы к крыше — «как бы составляя душу ребенка между его родными».[7] Абхазы на Кавказе ловили в реке, откуда был вытащен труп утопленника, душу этого последнего таким образом. Над рекой протягивали с одного берега до другого шелковую нитку; к ней привешивали кожаную сумку, которая своим открытым концом почти касается воды. Собравшиеся на обоих

---

[1] Н. Харузин. Русские лопари, 170.
[2] Потапов. Охотничьи поверья и обряды, 142.
[3] Агапитов-Хангалов. Материалы, 29.
[4] Карагасы, 17.
[5] Белявский. Поездка к Ледовитому морю, 96.
[6] Лопатин. Гольды, 174.
[7] Шимкевич. Материалы, 14.

берегах реки мужчины и женщины затягивали под звуки балалайки веселые песни. Абхазы думали, что душа утопленника, заслышав веселую музыку и пение, выйдет из воды и войдет в мех, отчего мех начнет раздуваться. Как только душа вселилась в мех, абхазы бросаются в воду и завязывают отверстие меха. Затем с пением и плясками несут пойманную душу на кладбище и там через просверленное в мехе отверстие впускают ее в могилу утопленника.[1] Гиляцкий шаман вытаскивал из больного проказою духов болезней в виде червей, «напоминающих древесных червей», и бросал их в котел. Котел

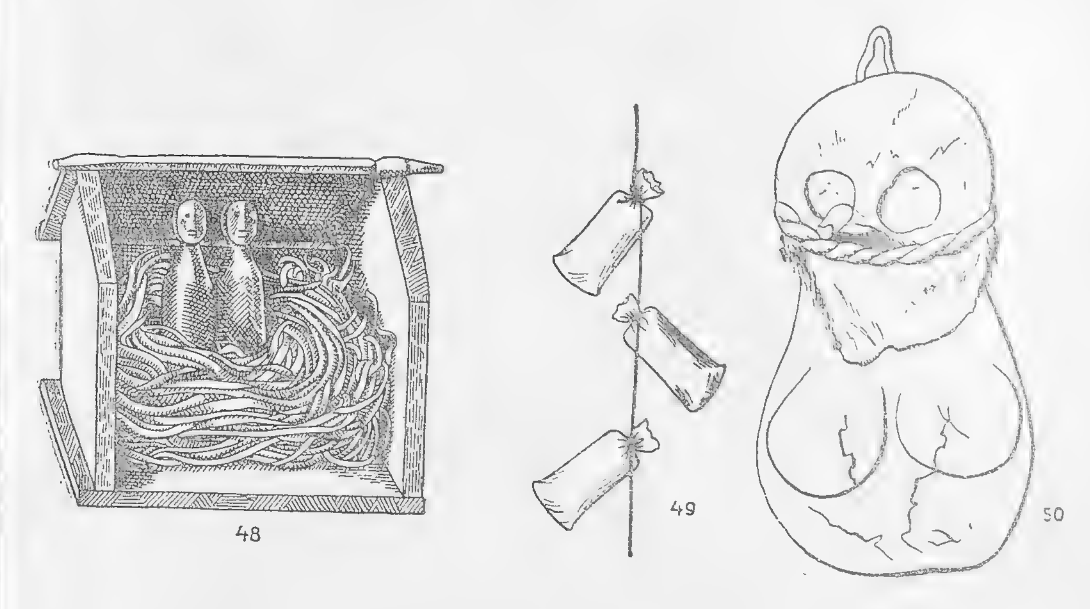


Рис. 48 — внутренность культового домика гиляков с фигурами умерших близнецов, рис. 49 — гольдские мешки для души младенца; рис. 50 — глиняный фетиш вадшахов (Африка).

этот шаман велит потом женщинам обмотать рыболовною сеткой и закопать в землю.[2] Здесь духов в котле удерживала и связывала сеть.

Якуты считали некоторые эпидемические болезни русскими и причину их видели в «русских абасы» (чертях). Якутские шаманы бессильны бороться с этими демонами русских болезней, а потому они обращаются к ним только с просьбою принять предлагаемую им пищу. При этом они гасят «якутский огонь» камина и зажигают «русский огонь», добываемый трением. «Когда русские духи явятся, их ловят в берестяную посуду и выбрасывают вон из юрты».[3] Бу-

[1] Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, 159.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 311.
[3] Трощанский. Эволюция черной веры, 51.

рятский шаман, уничтожая злых одноглазых духов детских болезней анахаев, «загнал их в штаны основателя улуса Бажея Косанова и затем спустил их в реку».[1] По якутскому поверью, в узле может укрыться злой дух, а потому якуты не рекомендовали брать от других веревку с узлом.[2]

Не исключена возможность, что обвязывание и привязывание леканов служило одновременно и той цели, чтобы онгон-дух не мог никуда уйти. Например, у минусинского онгона кус «стержень палки перевязан лентой»; берестяный кузов в онгоне чалмул изык «снаружи перевязан шерстяным арканом». У сагайского онгона белки «стержень развилки перевязан лоскутом синей дабы». В качинском онгоне алтын сарыг «стержень развилки перевязан красным лоскутом». Кизыльский онгон улуг «перепоясывается черным лоскутком», в онгоне кузен хорьковая шкура «перехвачена посредине красным лоскутом», онгон колонок «перепоясан тесьмой», онгон маин перевязан красной тряпицей, у онгона змеи перевязь на шее. Онгон териг-ам перевязан красными полосками, тонгаза перевязан красными и черными лоскутками, кигиз перевязан красной тряпочкой. Онгон из хорьковой шкуры, принятый Агапитовым за изых, буряты «обвязывают шелковой лентой и коноплей». Кроме того, очень многие леканы к чему-нибудь привязаны. Например, тувинский ирень привязывается к двум тычинам в степи.[3] Онгоны кузнецких татар привязывались вверху в углах амбаров.[4] Веревка для привязи могла одновременно служить также и для связывания онгона.

«Дабовый пояс» на качинском онгоне «грудь покровительницы» снимают только во время кормления этого онгона, когда его одновременно и ударяют три раза этим же поясом.[5] И данный «пояс» может также восходить к материалу для связывания духа-онгона. П. Томе в своей статье об онгонах в Килимандшаро дал рисунки семи леканов, из которых три имеют на себе кольцеобразные перевязки; на одном онгоне таких перевязок даже две. Эти перевязки теперь считаются жертвою, и Томе называет их: жертвенное кольцо, Opferring.[6] Более чем возможно, что такие кольцеобразные перевязки служили одновременно также и для связывания онгона. Очень возможно, что прочие четыре лекана только нарисованы без перевязок — замечание, которое может относиться также и к многочисленным изображениям сибирских онгонов.

---

[1] Затопляев. Анахаи, 3.

[2] Кулаковский. Материалы, 82, № 21.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 51, 53, 60—63, 97; Агапитов-Хангалов. Материалы, 39.

[4] Малов. Несколько слов о шаманстве у тур. населения Кузнецкого у., 41.

[5] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 410.

[6] Thomé. Die Götzen am Kilimandscharo, Globus, Bd. 83, 1903, S. 234.

В фольклоре самых различных народов очень широко распространен мотив о чорте, а также о смерти, заключенных в мешке, в сосуде, в рукомойнике, в табакерке, иногда пустом орехе, в гробу и т. п. Этот мотив встречается также и в серии сказок «Тысяча и одна ночь». Одна такая легенда приурочена к имени новгородского архиепископа Иоанна и встречается в древне-русских рукописях.[1] В легендах русского населения Алтая мужик завязал лихорадку, в виде мухи, в мешочек, и повесил над дымником.[2] По мордовской легенде, лесные духи вирявы были заперты богом в пустой избе; прохожий открыл дверь и многих выпустил.[3]

Подводя итог всем рассмотренным выше фактам, мы должны отметить в них борьбу двух разных тенденций. Насколько одна из этих тенденций — заключение духов и душ в мешки, дупла, сосуды и т. п. герметические вместилища вполне понятна с технической точки зрения, настолько вторая — вселение тех же духов в леканы-фигуры, изображающие данных духов, — технически не понятна и возбуждает недоуменный вопрос: почему именно такое изображение является для духа местом заключения? Мы знаем, что все крупные сдвиги в развитии примитивной техники нашли себе отражение в религиозных надстройках. Достаточно вспомнить добывание огня трением: этот «деревянный» огонь считается священным, защищает человека от эпидемий и эпизоотий. Все примитивные орудия обороны, которые часто совпадали с орудиями труда и нападения, сделались в религиозных надстройках разных народов оберегами и амулетами от злых духов.[4] Мешки и другие более или менее герметические вместилища, в которых примитивные люди якобы заключали духов, — это одно из крупных и важных завоеваний первобытной техники, начавшееся с изобретения узла. Узлы, дальнейшее развитие которых дало сеть и мешок, играют особо выдающуюся роль в религиозных надстройках. Всем этим орудиям приписана была понятная нам технически способность служить ловушкою и темницею для духов — точно так же, как они служили ловушкою для птиц, рыб и зверей. Эти религиозные представления безусловно весьма древние. В ловушки такого рода очень часто клали приманку, и этот момент также преломился и отразился в религиозной идеологии и в религиозной практике — в виде кормления онгонов, особенно кормления в моменты вселения онгонов в леканы. Когда мы читаем описанную Агапитовым-Хангаловым сцену ловли бурятской шаманкой и рас-

---

[1] Афанасьев. Народные русские легенды, 1859, 58—60, 65, 75; Н. Н. Дурново. Легенда о заключенном бесе.

[2] Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 129; Ср. Ончуков. Северные сказки, 528: «нужду» завязал в кошель и утопил.

[3] Зеленин. Очерки русской мифологии, 292.

[4] Зеленин. Магическая функция примитивных орудий, 713 и сл.

правы ее с вредным духом ада, тогда мы в сущности видим перед собою повторение производственно-охотничьей сцены: на духа ада устраивается ловушка из волосяной веревки, которою обтягивается вся внутренность юрты. Налицо приманка, состоящая из мяса и саламаты. Сама шаманка притворяется пьяною и привлекла в помощь себе четырех пьяных мужчин. «Притворство» в охотничьей практике необходимо. Когда шаманка поймала ада, тогда мужчины провели острым ножом между ее руками, и таким образом зарезали невидимую ада.[1] Единственное отличие от обычной охотничьей сцены только в том, что объект ловли — невидимый дух. Сравнить аналогичную сцену изгнания чувашами злого духа из жилища при помощи веника и огня.[2] Описанная выше ловля абхазами души утопленника в мех объединяет элементы охоты с элементами коллективных увеселений. Кеты на Енисее, по свидетельству Кастрена, придавали очень большое значение кормлению вселившегося в лекан онгона. Они говорили, что вселение духов в леканы добровольное, но оно выгодно для духов, которым люди приносят богатые жертвы. Если прекратить эти жертвы, т. е. кормление онгона, то «духи не преминут освободиться от своего добровольного заключения».[3]

Кроме ловушки и приманки, в культе онгонов сохранилось также и идеологическое преломление тех звериных следов и «путиков» (троп, дорог), на которых охотники ставят свои ловушки. Манчжуры и гольды завлекали духов в леканы таким образом: к лекану привязывали длинные ленты, шнурки, узкие и длинные кожаные полосы с подвязанными к ним пучками ремешков, тряпочек и бисера. Всем этим символизируются различные пункты демонской дороги. Дело в том, что, по воззрению манчжуров и манчжурских тунгусов, у каждого духа существуют свои собственные дороги (окто, джогун). Движение духов происходит по этим именно дорогам. «По ним же шаманы привлекают духов к себе, если это нужно; на них же происходят взаимные встречи духов с людьми».[4] У каждого духа привычных дорог много, и они различны не только по своим направлениям: северные дороги, южные, верхние, нижние и т. д. От того, какою дорогою пришел к людям дух, зависит в значительной степени и характер, и способ воздействия этого духа на человека.[5]

Для нас бесспорно, что эти излюбленные «дороги» демонов восходят к звериным следам и тропам, являясь их идеологическим

[1] Агапитов-Хангалов. Материалы, 25.
[2] Зеленин. Магическая функция примитивных орудий, 720.
[3] Castrén. Vorlesungen, 198.
[4] Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства, 20—21.
[5] Лопатин. Гольды, 215; Широкогоров, там же.

отражением. Аналогичная веревка с значением «дороги» употреблялась также и в обрядах ойротского шаманства.[1]

У ительменов также сохранялась память о следах демонов, и зная эти следы, люди могли легко получать от демонов богатую добычу. К. Дитмар приводит следующее сказание об ительменских демонах пихлачи: «В лесах и на низких местах Камчатки живут карлики пихлачи, которые зиму и лето разъезжают по стране в очень маленьких санках, запряженных тетеревами, и копят богатейшие запасы самых драгоценных мехов. Следы от крошечных санок очень скоро затериваются в высокой траве или в снегу. Если же кому удастся найти такой след, то легко поймать и обобрать крошечного возницу. Стоит только положить облупленную ивовую жердь поперек следа: санки разобьются о препятствие, а карлик сам не в состоянии их исправить и нуждается для этого в помощи человека. Охотник идет по следу. Оказав по просьбе духа помощь, надо требовать дорогой платы. Если же встретить пихлача и следовать за ним по его приглашению, то человек, особенно христианин, неминуемо погибнет».[2]

Кроме охотничьих ловушек, в леканах сибирских онгонов не трудно рассмотреть идеологическое отражение и преломление также и других примитивных орудий, между прочим заостренного кола, т. е. первобытного копья, а также камня, который был как «рубилом» в руке, так и пращей для кидания в врага и в добычу. Память о таких бесформенных леканах в Сибири сохранялась, хотя вообще такие бесформенные леканы и были вытеснены леканами зооморфными и антропоморфными. Леканы в виде кольев описаны у оседлых коряков XVIII в. и у манчжур XVII в.; леканы в виде камней своеобразной формы были обычны у ненцев, лопарей и у тех же коряков. Оседлые коряки XVIII в., во время своего праздника, совпадающего с сезоном китового промысла, мясо с жиром добытых китов «втыкают на острые сваи, поставленные против юрт»;[3] это было кормлением онгона. У манчжур XVII в. такой же «шест» перед каждым жилищем считался священным: «в нем почитали духа». «Когда случаются в доме радость или болезнь, то у этого шеста совершают обряд и молитву. Мелкие кишки и куски мяса заколотой жертвенной свиньи хозяин вешал на верхушке шеста», после чего происходило ритуальное коллективное вкушение мяса жертвенного животного, с соблюдением запретов: «нельзя ничего оставить, ни отдать другому». В последнем случае, к манчжурскому онгону-шесту применялся также и архаический способ проверки онгона путем

---

[1] Штернберг. Избранничество в религии, 23, сообщение Н. П. Дыренковой.
[2] Дитмар. Поездки и пребывание в Камчатке, I, 353—354.
[3] Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова, 151.

эксперимента (ср. § 20): если шест не исцелил болезни, то его выбрасывали в поле, и «когда снова случится празднество или болезнь, втыкают другой шест».[1]

Мы думаем, что именно от таких остроконечных кольев и ведет свое начало преобладающая «остроголовая» форма антропоморфных сибирских леканов. Водяные демоны русских сибиряков шулюкуны носили у русских даже постоянный эпитет: остроголовые.[2] Об этой остроголовости высказано в последние годы два мнения, оба неудовлетворительные. «Заостренная форма головы онгонов имеет прямую связь с «пра-финской» традицией конических головных уборов, изображаемых на так наз. «чудских образках», т. е. на древне-югорских иконах, и суконных конических шляп остяцко-вогульских и лопарских шаманов».[3] По другому мнению, остроголовость сибирских леканов явилась подражанием остроконечным головным уборам русских казаков, завоевателей Сибири, которых туземцы считали чертями.[4]

В качестве оберега, остроконечные, заостренные колья служили, между прочим, для пригвождения ими в могиле упырей и заложных покойников, причем это пригвождение навсегда лишало упыря и заложного возможности выходить из могилы.[5] Таким образом, в самой функции лекана и апотропеического кола есть некоторое сходство.

Очень близок к форме деревянного орудия также и тот тип онгонов, который был широко распространен у народов Дальнего Востока под именем и н а у. Что это именно онгон, о том свидетельствует кормление инау, вполне аналогичное кормлению всех онгонов.[6] Нужно предполагать, что тип инау возник из заостренного кола: заостряя конец кола, потом стали сохранять те стружки, которые получаются при этом заострении. В этих стружках стали видеть «языки», которыми инау будто бы говорит высшим демонам, т. е. сопоставили стружки с «языками» пламени, огня, который всюду считался таким же посредником между людьми и демонами,[7] тогда как инау признается посредником только у немногих племен восточной Сибири. У айнов известны также инау в виде высоких шестов.[8]

---

[1] Васильев. Записки о Нингуте, 99; Karjalainen, там же, II, 42—44.

[2] Зеленин. Загадочные водяные демоны-шуликуны у русских, 236.

[3] Д. Т. Янович. По поводу наблюдений В. А. Варсонофьевой над вогулами, 105. Северная Азия, 1929, № 5/6.

[4] Karjalainen, там же, II, 60.

[5] Зеленин. Очерки русской мифологии, 15, 17 и др.

[6] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 34.

[7] Зеленин. Табу слов, I, 75—76.

[8] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 616.

Паллас в 1772—1773 г. писал об остяках: «многие обожают также небольшие обрубки, колья или наподобие булавы обрубленные пенья».[1]

Что касается камней, то весьма характерный случай с онгоном-камнем описан у Крашенинникова. Один коряк был хронически болен («в огноище»). На р. Адке он нашел камень, взял его в руки — и «камень на него будто человек дунул». Коряк испугался и бросил камень в воду, «отчего болезнь его так усилилась, что он лежал все то лето и зиму». На следующий год он уже специально ищет этот злополучный камень, находит его далеко от прежнего места: камень лежал на плите вместе с другим малым камнем. Больной коряк взял «с радостию» оба камня, принес их домой, «и, сделав им платье, от болезни избавился». С тех пор он не расстается с обоими камнями, считает большой камень своей женой, а малый — сыном; спит с ними, «всегда берет с собою в дорогу и на промыслы», забавляет эти камни, «как бы чувствующих забавы», и думает, что его здоровье зависит от этих камней.[2] Форма камней, к сожалению, не описана. Камни-фетиши у народа Вебиа в Новой Каледонии имели разную форму: одни — в виде птичьих голов, другие — в виде рыбы и раковины, третьи очень похожи на орудия: бумеранг, молоток и т. п.[3] А. Шренк описывает камень-онгон, который был привязан ремнем к заднему креслу саней ненца. Он был величиною с куриное яйцо. При очень живом воображении, можно было увидеть в этом камне грубое изображение человеческого лица. Этот черный известковый камень был взят на морском берегу и не представлял собою, по словам Шренка, ничего особенного. Ненец кормил его кровью оленей и видел в нем покровителя, который дает хозяину саней счастье и добычу при его поездках. Шренк купил этот онгон за бутылку водки, хотя сначала ненец решительно отказался продать его. Единственным условием продавца было, чтобы покупатель сам отвязал идола от саней: этим был сделан вид, что идол украден, и хозяин саней тут не причем.[4]

Все эти архаические представления о ловле духов с помощью ловушек и других простейших орудий были вытеснены в сибирском культе онгонов иным представлением: лекан должен отличаться своим внешним сходством с тем духом, для вселения которого он предназначен. Древнейшие онгоны зооморфны, а момент уподобления зверю, столь широко представленный в тотемизме, также имеет

---

[1] Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства, III — 1, 78; Ср. Karjalainen, II, 42—44.

[2] Крашенинников. Описание земли Камчатки, II — 3, 164—165.

[3] Durands Besuch bei den Webias. Globus, Bd. 80, 1901, 238.

[4] A. Schrenk. Reise nach dem Nordosten, I, 360—361.

производственно-охотничий смысл: охотники маскируются животными, чтобы им можно было ближе подойти к своей добыче. В древней религиозной идеологии и практике имитация животных нашла для себя вообще очень богатое применение: достаточно вспомнить магические изображения зверей в палеолитических пещерах и на горных писаницах.

В культ онгонов этот момент подражания зверям должен был проникнуть из тотемизма, тем более, что непосредственными предшественниками зооморфных леканов нужно признать чучела и скелеты убитых тотемов — диких животных (§ 22). Сравнить еще охотничьи амулеты в виде тех самых хищников, от которых амулет должен оберегать человека (§ 17). В леканах-ловушках момент имитации также имеется: каждая ловушка должна быть максимально замаскирована применительно к той природной обстановке, которая окружает зверя.

Тотемические же представления должны были привести к мнению, что онгоны сами ищут и жаждут получить от людей леканы-вместилища, те самые леканы, которые служат для духов ловушкою и темницею. Тотемизм был перенесением на мир животных социально-родовой организации общества (§ 27). При таком перенесении должно было возникнуть представление о безродных животных, бесприютных и блуждающих, какими были безродные люди. В фольклорных сказаниях сибирских народов безродные люди играют очень большую роль. Очевидно, в жизни было немало таких безродных людей, и их поведение, их активность производили сильное впечатление на общество родовой эпохи. В гиляцком фольклоре героем одного фольклорного жанра, исторического эпоса keraiнд (буквально: «события делать»), обычно является коллектив, союз сородичей. Напротив, центральной фигурой другого фольклорного жанра, героической поэмы настунд, является одинокий безымянный человек. И Л. Я. Штернберг совершенно верно объяснил это интересное явление тем, что в одиноких героях гиляцких героических поэм «отражается оборотная сторона родового строя — трагизм лица, очутившегося без рода и, следовательно, лишенного родовой защиты и помощи. Бывают случаи, когда сородичи человека вымерли, или они живут слишком далеко от пострадавшего. Бывает, что человек, погрешивший против рода, вынужден выселиться в отдаленное место».[1] Фольклорные сказания чукчей также полны безродными героями-одиночками, находящимися вне социально-родовой организации.[2]

[1] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, стр. XVI.

[2] Богораз. Материалы по изуч. чукотского языка и фольклора.

В мире животных, по представлению напр. орочей, также встречаются подобные блуждающие, как бы безродные особи. Орочи говорят о тигре-хунгузе (пуосты), «отбившемся от хозяина своего, как отбивается иногда собака и дичает». Только такой «худой» тигр может съесть ороча.[1] Смотри еще ниже §§ 27 и 28, где приведены данные о мести людей такого рода «худым» зверям.

Что касается демонов, то среди них наибольшую активность проявляют именно бродячие, блуждающие особи, т. е. также как бы безродные, находящиеся вне социально-родовой организации. В качестве блуждающих и бесприютных, эти духи охотно вселялись во все пустое, где только была возможность вселиться и не голодать. Они именно по собственной инициативе вселялись в леканы и даже жаждали получить от людей такой лекан, который иногда прямо просили у человека.

Таким образом лекан часто рассматривался как предоставление жилища бесприютному, безродному духу.

Среди антропоморфных духов-онгонов, как мы ниже увидим (§ 38), преобладающий процент составляют заложные покойники, основное ядро которых составили души безродных людей. Те и другие одинаково представлялись примитивным людям выбитыми из нормальной колеи, из общей социально-родовой организации, а потому неудовлетворенными, озлобленными. Все решительно демоны тогда еще представлялись вредоносными. Представления о благодетельных демонах возникли позднее. Но и среди общей массы вредоносных демонов блуждающие и бесприютные естественно проявляли наибольшую активность в смысле причинения вреда и зла людям. Применительно к этим бесприютным демонам и развилось воззрение о том, что они жаждут получить для себя вместилища, лекан, почему предоставление им со стороны человека лекана — вместилища оказывается своеобразной жертвой, одолжением. Но дух должен узнать, что данное вместилище предназначается именно ему. А людям в свою очередь было важно иметь дело не с первым попавшимся, не со случайным демоном, а с определенным и конкретным, чтобы заключить с ним соглашение-союз на определенных условиях и извлечь из этого союза себе пользу, выгоду. Вот почему люди стали делать вместилища не в виде простых скворешниц, а в виде фигуры, которая изображала, вернее — стремилась изобразить именно данного, определенного демона. Тут сказалось и традиционное уподобление людей своим тотемам, уподобление, восходящее к охотничьим производственным пантомимам перед стадом диких животных.[2]

---

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 428.

[2] Зеленин. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок, 238—239.

По словам И. А. Лопатина, гольды «ужасно боятся бродящих среди людей и около жилищ духов. Чтобы освободиться от постоянного страха встречи с блуждающим духом, гольды делают идола (лекан), в которого, по их мнению, и должен вселиться определенный дух. Локализовав таким образом страшного духа, гольды уверены, что он не будет уже больше бродить».[1] Такие представления известны не одним только нанайцам, а очень многим народам. Гиляки различали среди вредных духов две группы: 1) специальные роды злокозненных существ, губительных по самой природе своей, и 2) отдельные выродки, «блудные сыны» родов благодетельных существ, по исключению только ставшие врагами человеческими».[2]

Л. Я. Штернберг отметил у гольдов особую категорию духов, «которые причинить человеку смерть не желают, но вселяются в человека и причиняют ему страдания с целью заставить его сделать свое изображение и кормить его» (465). О таком стремлении духов иметь свое собственное изображение говорят согласно и многие другие этнографы и путешественники. Георги в XVIII в. сообщал о тунгусах: «очень часто божество требует себе изображения — в том виде, как оно само велит».[3] Георги приводит также и конкретный пример из обрядов тунгусского шаманства: «При неудачах в рыбной ловле шаман делает из дерева buni (злого духа) — в виде человека, медведя, или как ему велят духи, и приносит жертву водным демонам, причем сделанное им изображение духа кидает в воду» (130). Можно думать, что жертвуемые водным демонам рыбаками человеческие фигуры, иногда вместе с лодкою,[4] далеко не всегда служили заменой человеческой жертвы, а были чаще такого именно рода фигурами — леканом для водных духов. Фел. Кон пишет о тувинском шамане, который камлает для излечения больного: «для ублажения духа шаман ставит всевозможные эрени (онгоны), мало чем отличающиеся друг от друга, но имеющие строго определенное назначение: одни ставятся при болезнях детей, другие при сифилитических изъязвлениях, третьи при эпилептических припадках, иные при трудных родах, при боли груди и головы, и т. д.».[5] «Сойотские духи не требовательны. Их вполне удовлетворяет «эрень» — идольчик из тряпок, всевозможной формы, в зависимости от заболевания».[6]

Из свидетельства Гёгстрёма можно заключить, что у саамов (лопарей) обряд жертвоприношения небесным демонам состоял

---

[1] Лопатин. Гольды, 214—215.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 73.
[3] Georgi. Merkwürdigkeiten, 1777, S. 130.
[4] Zelenin. Russische Volkskunde, 77—78.
[5] Кон. Предварительный отчет, 25.
[6] Кон. За 50 лет, III, 70.

в том, что они изготовляли изображения демонов и вешали их на деревья вместе с жертвами. А подземным богам зарывали истуканов, вместе с жертвами, в землю. Гёгстрём сообщает, что саамы (лопари) делали иногда леканы, между прочим в виде оленя, и после жертвоприношения хоронили их в земле. Гёгстрём сам нашел в земле такого рода фигуры вместе с различными жертвами. Кастрен справедливо предполагает, что это были изображения подземных демонов, которые и изготовлялись при каждом жертвоприношении этим демонам.[1]

Гольдский шаман почувствовал, что он сходит с ума. Ночью в сновидении к нему пришел онгон Аями-Гирка и сказал: «я тебя полюбил; сделай мне бурхана, и я тебе помогу». Шаман сделал лекан названного онгона и излечился от своего недуга.[2] Когда промысел на зверя становится слишком плох, тогда якут-охотник приписывает это гневу Байаная. Чтобы задобрить последнего, охотник делает, между прочим, хойгуо — изображение Байаная, грубо обтесаное деревянное чучело, которое ставят около камелька и мажут ему половину лица кровью жертвенного животного. Делают всё это иногда и без содействия шамана. Можно высечь хойгуо и в лесу на стоячей лесине.[3] По сообщению С. М. Широкогорова, и тунгусы имели обыкновение делать в лесу, на месте удачной охоты, а также на перевалах больших горных хребтов — такое же изображение лесного духа баян-амі, который дает людям удачу на охоте. Для этого тунгусы на очищенном от коры дереве делали насечками изображение глаз, носа, рта и бороды.[4] Подобное же обыкновение было в XVIII в. у ительменов, о которых С. Крашенинников пишет: «Преступление (т. е. нарушение) какого-нибудь суеверия (запрета?) тем отвращается, что согрешивший должен вырезать болванчика и отнести в лес, на дерево поставить».[5] Здесь довольно ясно жертвенное, искупительное значение такой фигуры — «болванчика», изготовлением и постановкой которого человек именно искупает свою вину перед демонами. О жертвенной функции подобных изображений свидетельствует также и следующее сообщение М. Кривошапкина об енисейских тунгусах: «Если шаманство (камлание) производится над только-что пойманным живым тайменем, то мясо рыбы съедают, а на дереве шаман вырезывает подобие оной (рыбы). Если же с оленем, то мясо съедается, а кишки, либо белку вешает (шаман) на дерево в жертву».[6] Здесь проводится явная параллель между белкой

---

[1] Castrén. Vorlesungen, 209, цитует Högström, 196.
[2] Шимкевич. Материалы, 26.
[3] Кулаковский. Материалы, 94.
[4] Широкогоров. Опыт, 15.
[5] Крашенинников. Описание земли Камчатки, II, 83.
[6] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 318.

или кишками жертвенного оленя, с одной стороны, и вырезанным на дереве изображением жертвенного тайменя, с другой. Мы склонны сомневаться в том, что вырезанное на дереве изображение рыбы служит здесь для кормления духа; по аналогии с онгонами мы думаем, что эта вырезанная на дереве рыба — ничто иное, как предлагаемое зооморфному духу вместилище, жилище, лекан. Рыбообразное помещение делается не в воде, а на дереве, в лесу, очевидно потому, что зооморфный дух мыслится уже отделенным от своей первоначальной водной стихии. Якуты, по сообщению Э. К. Пекарского, для излечения болезни, делали из березовой коры, бумаги или гнилого дерева изображение абасы — злого духа, причинившего человеку болезнь. Шаман произносил над ним заклятие, одновременно принося духу жертву, напр. волос из конской гривы. Якуты относили такое изображение в лес и вешали его на лиственницу или же закапывали в землю.[1]

У бесермян на притоках р. Вятки сохранилось такое же обыкновение в окаменелом переживании: «Если человек заболеет, то бесермяне иногда приносят совершенно особую, исключительную жертву, называемую «куэскон». Берется обрубок дерева и в него втыкаются перья, цветные лоскутки. В таком виде обрубок ставится против ворот на дороге. Или же просто в какое-нибудь растущее дерево втыкают перья и лоскутки. Этим способом поклонники киримета делают ему угодное, и он избавляет больного от немощей», т. е. от болезней.[2] Киримет — злой дух. Напротив, если бурят не имеет онгонов, то духи насылают разные несчастья на его семейство,[3] т. е. наказывают за то, что он не сделал для них леканы. Кетские духи имели свое местопребывание в леканах, подобных хэге и сядеям ненцев. Эти леканы изготовлялись шаманом, а от шамана таких изображений, будто бы, требуют самые духи. Без указания со стороны духов, шаман таких леканов не делает. Духи указывают ему как материал для лекана (дерево, медь, железо), так и материал для одежды лекана. Обыкновенно это железная фигурка человека с двумя головами, с руками и с ногами, с железной палкой в руке, одетая в кетский костюм из звериных шкур с украшениями. Величиною она с куклу. Один лекан самого шамана вмещает в себе 300 духов, которые после смерти шамана разлетаются, а через два года собираются к новому шаману, родившемуся в том же роде кетов.[4]

---

[1] Piekarski. Przyczynki do lecznictwa, 9. RO. VI, 216—229.

[2] Н. П. Штейнфельд. Бесермяне, 24. Календарь Вятской губ. на 1895 г. Вятка, 1894.

[3] Шашков. Шаманство в Сибири, 78.

[4] Castrén. Vorlesungen, 228—229.

Когда люди возобновляли ежегодно, периодически, имеющиеся у них леканы-онгоны, то этим возобновлением они, очевидно, также хотели доставить демону приятное удовольствие. Так, саамы каждую осень делали новый лекан для демона грома Айеке, и ставили его вместо старого лекана, обмазывая всего кровью и жиром.[1] Что лекан мыслился тут жилищем, вместилищем для демона, это видно из того, что ставили его осенью, когда демон грома начинает свой зимний отдых после летних гроз. Возобновление лекана тут было как бы капитальным ремонтом жилища на зиму перед началом морозов. Вогулы один раз в год меняли на своих онгонах одежду.[2]

Примитивные люди, повидимому, не могли себе представить духа иначе, как во что-либо вселившимся. Память о древнейшем духе-тотеме, который был неотрываемым от внешней формы животного, в известном смысле тяготела над мышлением людей. Привычный мыслить только материалистически ум отказывался представить духа без внешней материальной оболочки. Тувинцы верили, что нечистый дух пук «не может существовать вне человека».[3] По представлению разных народов Сибири, всем демонам вообще свойственно во что-либо вселяться. Л. Я. Штернберг пишет о гиляках, что у них каждый утес, скала, гора — это «каменный дом» демона.[4] Буряты верили, что в музыкальном инструменте хур «заводится» эжин (дух-хозяин), который по ночам играет и собирает других демонов.[5] Гольды, построив дом, как только можно спешили устроить празднество освящения дома, т. е. спешили водворить в дом духов-хранителей: иначе в доме водворятся злые духи.[6] Т. е. пустым, без духов, новый дом оставаться не может, с чем сравнить очень широко распространенное у самых разных народов представление о демонах, обитающих в пустых домах и постройках.[7] Зулу для излечения больного клали кусок печенки на могилу. Через несколько дней эта печенка, будто бы, делается живою, так как дух похороненного в могиле покойника переходит жить в печенку. Частицы такой «живой» печенки даются больному для излечения.[8]

Наше предположение о том, что леканы-вместилища рассчитаны на психологию блуждающих, заблудившихся, бесприютных ду-

---

[1] Н. Харузин. Русские лопари, 170.
[2] Чернецов. Жертвоприношение у вогулов, 23.
[3] Кон. За 50 лет, III, 63.
[4] Штернберг. Материалы, 31.
[5] Балаг. сборник, 221.
[6] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 476.
[7] Кулаковский. Материалы, 24; Зеленин. Загадочные водяные демоны-шуликуны у русских, 231—232.
[8] V. Lebzettel. Die religiösen Vorstellungen Khun-Buschmänner. Festschrift P. W. Schmidt, 1928, S. 414.

хов, подтверждается следующими словами гольдского шамана, предлагающего демону кхальгама вселиться в сделанную для него фигуру с остроконечной головой, стоящую в углу фанзы у дверей: «Зачем тебе рыбу гонять от снастей? Лучше тут сиди! Тебя кормить будут!» [1]

Когда туруханский шаман, объяснив утрату охотничьего счастья тем, что через лыжи или лук охотника переступила женщина, для восстановления удачи «предлагает начертить на этих орудиях гагару», [2] — то здесь мы должны видеть такую же жертву духу-гагаре. Своеобразное место жертвы — орудия охотника — лишний раз доказывает, что здесь имеется в виду вселить дух в эти охотничьи орудия, если только тут нет более древнего, еще тотемического этапа развития того же самого представления: изображение на лыжах и на луке гагары должно служить целям уподобления обстановки охотника тотему-гагаре (ср. § 17).

Самое вселение демонов в людей, сопровождающееся болезнью этих последних, часто объясняется только тем, что данные демоны не имеют для себя удобного вместилища, жилища и пищи. Если им предоставить определенное место в лекане и кормить, т. е. локализовать их, то у них не будет повода вселяться в людей. По мнению гольдов, «сеоны (духи-онгоны) беспрерывно носятся около жилищ гольдов и ждут, чтобы гольд принес им жертву. Если же гольд не сделает этого, то голодные, озлобленные сеоны начинают мучить гольда, забираются внутрь человеческого организма, сосут кровь, грызут внутренности, а иногда даже похищают душу и улетают с нею очень далеко». [3] По словам гиляков, онгона «надо кормить, а то он грызть будет» человека. [4] У кетов на Енисее Кастрен отметил такое предание: для того чтобы бедный человек не был совершенно беспомощным (ratlos) и покинутым богами, духи сжалились над ним и позволили шаманам заключать себя в известного рода изображения, [5] леканы. Это предание явно прошло через призму шаманской психологии.

Что касается самих носителей культа онгонов, то они видят в леканах вместилище или даже «воплощение» духа, а в окружающих лекан вещах — постель, одежду и украшения для духов-онгонов, точно так же как в посвящаемом онгону коне-изыхе они видят ездовое животное для передвижений демона (§ 42). Качинский шаман в своем панегирике онгону зайца ильгерь говорит: «Вот одежда

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 518.
[2] Третьяков. Туруханский край, 432—433.
[3] Лопатин. Гольды, 235.
[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 322.
[5] Castrén. Vorlesungen, 197.

твоя ушканья (заячья), красным сукном ты одеваешься; бобр — твоя постель; выдра — плеть твоя; соболем махаешь; трость у тебя березовая».[1] Тут идеализируется очень убогое на самом деле устройство лекана: берестяный кузов надет на палку, к развилке которой привязан кусок заячьей шкуры и косички из волоса; к ушам зайца привязаны кусочки красного кумача,[2] который и назван в шаманском панегирике «красным сукном». Если продолжить эти шаманские параллели, то в футляре и сумке, в которых хранят онгоны, надо будет видеть жилище демона.

Кастрен отметил у кетов и других народов Сибири такое воззрение: «Не всякий камень и не всякое животное, дерево или иной предмет природы удостаивается поклонения со стороны дикаря; а сначала камень должен доказать своими свойствами, хорошо известными шаману, что в нем сокрыт мощный дух. Также точно и в леканах: они думают, что леканы имеют свою особенную, личную жизнь; божество живет в изображении или, так сказать, воплощается в нем».[3]

Для исследователя ясно, что находящийся в доме человека лекан онгона «делает для человека удобным непосредственное сношение с ним». Так совершенно верно пишет об онгонах С. Шашков в 1864 г.[4] Но нужно сказать больше того: владелец дома считает себя в известном смысле хозяином, господином своих онгонов-духов. Он имеет полную возможность воздействовать в любой момент на этих духов через посредство леканов. Выше мы привели целый ряд таких случаев воздействия на онгонов, которых люди бьют и наказывают разными иными способами за плохое исполнение своих обязательств и функций (§ 20). После такого наказания можно возобновить соглашение с теми же онгонами, но можно также взять и других, новых онгонов, наделав новых леканов. А. П. Степанов был прав, когда он в 1835 г. писал о населении б. Енисейской губернии: «Имеют маленьких идолов из дерева или из кости, в виде человека, но кажется только для того, чтобы быть в возможности мстить физически духам, т. е. сечь их при дурном улове зверя».[5]

Наш общий вывод: в дородовую эпоху, когда еще не было тотемических союзов-соглашений с отдельными породами животных, тотемов, люди боролись с духами как с врагами, стараясь их истребить. Тогда люди, между прочим, «ловили» духов в свои ловушки и сети. В ненецких сказках, записанных Б. М. Житковым на Ямале, очень устойчив мотив о том, что среди людей были «ловцы чертей и

[1] Описание Минусинского музея IV, 107.
[2] Описание Минусинского музея, IV, 51.
[3] Castrén. Vorlesungen, 193 и 197.
[4] Шашков. Шаманство в Сибири, 3.
[5] Степанов. Енисейская губерния, II, 60—61.

леших». Рассказчики верили в такую охоту людей на духов, и говорили, будто бы под Сургутом они поймали двух леших, приманив их водкой, и держали в амбаре на цепях: один из них сдох, а другого представили по начальству».[1] Это настоящая охота, а ту же охоту в идеологическом ее преломлении отметил Ф. Кон, по которому сойотский шаман «охотится за духами» во время своего камлания.[2] Это старое представление о ловле духов сохранялось и у тотемистов — с одной стороны для духов, с которыми у данного родового общества не было тотемического союза, а с другой — для духов безродных, блуждающих и нуждающихся в жилище и питании. Тотемизм в свою очередь требовал, чтобы предоставляемое духу вместилище было или скелетом, чучелом того тотема-животного, к которому восходит данный зооморфный дух, или чтобы оно было возможной имитацией, копией духа и его природной обстановки. Предполагалось, что у духов есть тенденция обязательно вселяться во что-либо, особенно же в предметы, имеющие то или иное сходство с данным духом. В культе онгонов имелись, таким образом, два различных представления: одно — о возможности людям ловить духов разными ловушками, другое — о свойстве духов добровольно и прочно вселяться в разные предметы. Эти два разных представления иногда контаминировались одно с другим, а иногда боролись между собою. В результате и получилась та запутанная и пестрая картина разнообразных леканов и связанных с ними поверий, картина, которую мы выше пытались осветить.

§ 22. ОНГОНЫ — СКЕЛЕТЫ И ЧУЧЕЛА ЖИВОТНЫХ

Предшественниками скульптурных леканов были скелеты и трупы убитых животных-тотемов, реже в целом их виде, а чаще в виде отдельных частей, особенно черепов или шкуры. Нередко это были набитые чучела зверей, что особенно близко к известным нам зооморфным онгонам. Эти трупы и их части также считались вместилищем и местопребыванием духов или души убитого зверя, прежде — тотема. Им также воздавался культ, состоящий в кормлении и в выставлении на почетных местах, где они были неприкосновенными.

Чукчи в 1791 г., перед своею отправкою в путь, кровью и мозгом жертвенного оленя мазали одновременно как «своих идолов», так и «кости и черепы давно убитых оленей».[3] Кроме культа оленьих черепов и костей, у чукчей же отмечен, как общераспространен-

[1] Житков. Полуостров Ямал, 232; ср. Moszyński, Kultura ludowa słowian, II, 181.
[2] Кон. За 50 лет, III, 78.
[3] Сарычев. Путешествие капитана Биллингса, 13.

ный, культ китовых челюстей, состоящий в таком же кормлении их. Шишмарев в 1821 г. отметил у чукчей следующее обыкновение: «Поодаль от селения Нунягма поставлены в землю, четыреугольником, две китовых челюсти и два уса, а в середине две головы и ребро. Бывший с нами старшина к каждому из этих четырех членов прилепливал возгрями (соплями) по малейшему листочку полученного от нас табаку, объясняя нам, что это жертва. Мы не могли добиться от него: кому жертва — киту или Камаке (злому духу)? Сказывал только, что также уделяют в жертву от каждого промысла, не исключая китового, и от каждого приобретения. Из этого можно заключить, что жертва приносится Камаке. Подобные жертвенники мы видели в каждом селении».[1] Шишмарев, конечно, прав в своем предположении, что жертва приносится Камаке, причем Камаку нам приходится понимать как собирательное название для злого духа вообще, еще не личного духа, не выделившегося из коллектива духов.[2]

У чукчей же было обыкновение лить воду на голову каждой крупной добычи, принесенной охотником домой. Чукча при этом говорил: «напойте медведя (или другого зверя)».[3] Т. е. сами чукчи видели в этом обычае именно кормление убитого зверя. Якуты намазывали мордочки убитого горностая, колонка и других хищников каким-нибудь молочным продуктом, объясняя это своим желанием, «чтобы они и в будущем попадали в ловушки».[4] Они же рот и уши убитой лисицы набивали маслом и в таком виде вешали лисью тушу высоко на дерево.[5] Лопари клали в рот убитому ими белому медведю кусок соленой рыбы, говоря при этом: «На! не говори дома, что тебя в гостях не накормили! Пусть придут и другие — мы их также накормим!»[6] Айны начиняли череп убитого медведя клубнями съедобных растений и в таком виде вешали его на воткнутую в землю палку, а рядом клали медвежьи глаза, уши, нос и два позвонка, нижнюю губу, лапы и пищевод, вместе со всеми костями его скелета.[7] Черепа и кости всех убитых медведей хранились тут в одном определенном месте леса десятками лет. Поставив череп, айны капали перед ним саке (водку), т. е. совершали жертвенное возлияние, кормление (140). Ительмены угощали подобным же образом, много щедрее, тюленьи челюсти и черепа — во время особого

---

[1] Шишмарев. Сведения о чукчах, 188—189.
[2] Зеленин. Истолкование пережиточных религиозных обрядов, 15.
[3] Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, 193 и 258.
[4] Кулаковский. Материалы, 92.
[5] Там же, 93; Зеленин, Табу слов, I, 54.
[6] Харузин. Русские лопари, 204.
[7] Пилсудский. На медвежьем празднике айнов, 138—139.

обряда, который С. Крашенинников наблюдал в 1740 г. в селении Какеич. Они же туши убитых соболей, сняв с них шкурки, окуривали дымом, для чего обносили трижды вокруг огня и потом зарывали их в снег или в землю.[1] Окуривание же, как мы уже знаем (§ 10), в культе онгонов вполне соответствовало кормлению.

Ушаков и Елистратов в 1742 и 1787 гг. отметили такую картину: «При рч. Шаманке на одном очень высоком камне поставлено премножество оленьих и диких баранов рогов, а в средине их — медвежьих и собольих голов лобовые части, под которыми и вокруг премножество как костяных, так и каменных и железных стрел».[2] Здесь в стрелах нужно видеть жертвы, что очень хорошо сохранилось у остяков (§ 10) — явная память о том времени, когда с духами еще боролись, так что прототипом позднейшей жертвы был именно оберег.

Фр. Белявский наблюдал быт остяков на Оби в 1832 г., когда остяки еще лучше сохраняли обряды своей старой религии. Наблюдения Белявского вообще достаточно точны, но они описаны им большею частью языком не научным, а богословским. Он, между прочим, пишет: «Остяки почитают своими божествами медведя и волка... Убив их и сняв шкуру, набивают сеном. Ставят в переднем углу юрты задними ногами на сундук и благоговеют как перед божеством. Так продолжают неделю и более».[3] Конечно, тут были не «божества» и не «благоговение». Мы здесь имеем самые настоящие онгоны волка и медведя в виде их чучел. Почитание их было временным, так как чучела, сделанные из сырой шкуры, разлагались.

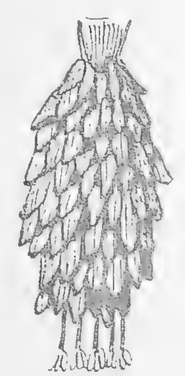
Георги писал о телеутах Алтая: «в случае домашних нужд они приносят в жертву зайца, которого шкуру с головою и ногами вешают перед дверьми на березке и часто оной покланяются».[4] Это еще ближе к известным нам онгонам, среди которых заячья шкурка на березовой палке-развилке — один из самых распространенных и обыкновенных (§ 3 и 4). У якутов «чучело зайца» считалось амулетом, ымы,[5] подобно черепу соболя, голове филина и т. п. (§ 17). У кузнецких татар в 1908 г., по наблюдению С. Е. Малова, рядом с антропоморфными онгонами-куклами, в верхних углах амбара привешивались «в качестве священных вещей — шкурки белки, колонка и некоторых птиц».[6] На р. Анадыре отмечено такое же точно обыкновение: «Кочующие дикари сплошь и рядом привешивают разные суеверные предметы, напр., в уменьшенном виде человеческие изо-

---

[1] Крашенинников. Описание земли Камчатки, 252, 266—268.
[2] Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова, 140.
[3] Белявский. Поездка к Ледовитому морю, 99—100.
[4] Георги. Описание разных народов, III, 110.
[5] Кулаковский. Материалы, 59.
[6] Малов. Несколько слов о шаманстве, 41.

бражения, сделанные из дерева и вышитые из кожи, или шкурки какого-либо зверька. Эти изображения вообще на русском наречии называются шайтанами».[1] «У бельтиров не-христиан бывают повешены перед юртами разные звериные шкуры и лоскутья, которые, как полагал Гр. Спаский, едва ли содержат они не вместо бурханов»,[2] т. е. онгонов. «На стене бурятской юрты висит особого рода онгон — деревянный ящичек и в нем шкуры бурундука, белки, горностая. Шаман читает над этим ящичком заклинания, и он становится онгоном».[3]

Многие авторы описывают такого рода онгоны, состоящие из одних звериных шкур, принимая их за жертвы. Мы думаем, что эти «жертвы» восходят к зооморфным онгонам — чучелам зверей. После того как окрепло и возобладало представление об антропоморфности духов, эти звериные чучела стали малопонятными, и в них увидели простые жертвы — звериные шкуры. Особенно странны такие «жертвы» у якутов, по старому описанию их 1822 г.: «Большею частью бывают жертвы случайные, которые приносят телам умерших шаманов и шаманок, кои превращаются (после своей смерти) в диаволов и делаются им равными. В сем случае, сверх скота, еще приносят и звериные кожи, как-то: собольи, лисьи, горностаевые и медвежьи. Хотя оные висят в домах или юртах, но употреблять их не смеют, а хранят, пока жизнь приносителя продолжается, а по смерти зарывают ее с ним в землю».[4]



51

Рис. 51 — связка обрезанных жеребячьих ушей (ойроты Алтая).

У марийцев в районе Красноуфимска остатки жертвенного животного хранились в сумочке, в жилище и под названием кудыв одыш ничем не отличались от онгонов народов Сибири; и Кастрен совершенно верно увидел в них именно онгоны (Götterbilder), а не жертвы.[5] «Кудыводыш, — по буквальным словам Гр. Городского, — состоит из частицы тех животных и вещей, от которых после моления сделалось больному легче. Его зашивают в кожаную и берестяную сумочку и вешают в верху угла вежи (летней избы), чтобы ему молиться».[6] В целом этот обычай хранить и чтить остатки жертвенного животного восходит к культу тотема, который был в истории религии мира первым «жертвенным» животным: мясо его съедали

---

[1] Дьячков. Анадырский край, 124.
[2] Костров. Бельтиры, 8; Сибир. вестн. 1818, ч. I, 5.
[3] Шашков. Шаманство в Сибири, 78.
[4] Описание якутов, 277—278.
[5] Castrén Vorlesungen, 212.
[6] Городской. О черемисах, проживающих в Красноуфимском у., 32.

для ближайшего соединения с тотемом, в подкрепление и возобновление тотемического союза с определенным зоологическим видом животных, а кости и некоторые другие части хранили, веря, что дух убитого тотема останется в них и продолжит выполнение своих обычных функций тотема.

В данном марийском обычае заслуживает особого упоминания тот факт, что почитаемым кудыводышем становятся лишь остатки от того жертвенного животного, после которого больному стало легче. Здесь мы имеем такое же точно испытание онгона, какое уже видели у ненцев (§ 18 и 20).

В юртах якутов на низовьях р. Чоны Р. Маак нашел множество нанизанных на нитку и повешенных на стены заячьих черепов.[1]

От приведенных примеров решительно только один шаг к типичному уже онгону, который описан И. Каратановым для сагайцев в таких словах: «После каждого камлания в юрте или в поле шаманы оставляют знак, заключающийся в березке, наряженной вроде куклы, в овчинку, с навешанными и привязанными лоскутками и ленточками. Кукла эта в поле привязывается ко вкопанному в землю шесту, а в юрте занимает первое место под иконами против огня».[2] Здесь форма онгона уже самая типичная, но теснейшая связь онгона с жертвоприношением (первоначально тотема?) еще не забыта. Хотя при освящении онгона у минусинцев и бурят почти всегда совершается жертвоприношение, но органическая связь онгона с жертвой уже затерялась. В данном же сагайском случае не будет совсем смелым предположение, что «овчинка» для онгона заимствуется именно от жертвенного животного. Д. А. Клеменц определяет кизыльские онгоны, как «шкурки некоторых животных или символическое представление частей тела некоторых животных (напр. дикой козы), употреблявшихся в ж е р т в у разным богам» (34). В случаях общественного, родового жертвоприношения ойроты, якуты, финны Поволжья и другие народы вывешивали шкуру жертвенного животного, часто с головой, сердцем и ногами, на дерево или на жердь, лежащую наклонно одним своим концом на березе. И эти остатки жертвы оставались тут до их истления.[3] Когда эти жертвы стали приноситься доброму демону, тогда они получили новое истолкование — напоминать демону о принесенной ему данным людским коллективом жертве. Но начало этих «жертв» относится к обрядовому вкушению тотема, когда никакой мысли о каком-то третьем демоне не было. Остатки жертвы хранили тогда на видном месте только для того, чтобы в них оставался дух тотема.

---

[1] Маак. Вилюйский округ, III, 109, примеч.

[2] Каратанов. Качинские татары, 633.

[3] Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der Altaischen Tuerken, 85—86.

Примитивные охотники Сибири сохраняли такое обыкновение — выставлять и хранить в неприкосновенности на видном или в хорошо защищенном месте кости или даже всю тушу — для всех почти убиваемых ими зверей, причем сохранили и древнейшее воззрение, что в этих костях или в туше вселяется душа убитого. Это вселение сопровождается возрождением убитого животного, причем охотники иногда даже принимают меры к тому, чтобы возродившееся животное вновь не избежало рук охотника.[1] Например, тунгусы и якуты так поступали с лисой, якуты еще и с волком, ойроты и ительмены — с соболем, юкагиры, ламуты и многие другие народы — с медведем, и т. д. Чаще охотники вывешивали только отдельные части убитого животного — череп или всю голову, половые органы и т. п., то, что̀ они считали, повидимому, главным вместилищем души (49 и след.). Так как все это происходило обыкновенно в лесу, то вселившийся в кости убитого зверя дух или душа его мог быть полезен лишь тем, что возродившийся зверь опять потом будет добычею охотника. Но некоторые части убитого зверя охотник сохранял у себя; это концы звериных носов, ноздри, губки, усики, — и они служили охотничьими амулетами и талисманами, принося охотнику «счастье» на промысле (56; § 16 и 17).

Но иногда и по отношению к выставленным в лесу частям убитого зверя соблюдался своего рода культ. Например, сойоты голову убитого медведя вешали на дерево вблизи проезжей дороги, говоря при этом: «дед, дед, помилуй!» (Дед — подставное имя медведя). Каждый проезжий останавливается у повешенной таким образом головы медведя и «молится»: душа данного медведя должна предохранить путника от нападения других медведей.[2] Представление о том, что душа убитого медведя живет в черепе, здесь бесспорно. Каждый гольд, проходя мимо дерева, на котором подвешены черепа и другие кости медведя, «становится на колени и кладет поклоны». Иногда медвежьи черепа гольды вешали на верху стены своей фанзы, и в таком случае «им также временами воздается поклонение».[3] Коряки, воткнув собачью или оленью голову на кол, обращают ее к реке или к вулкану «и творят у оной при стуке в волшебные барабаны молитвы»,[4] т. е. очевидно совершали шаманское камлание.

Чаще однако охотники приносили отдельные кости, главным образом череп и челюсти убитого животного домой, и здесь эти кости получали значение онгона или амулета. Больше всего они

---

[1] Зеленин. Табу слов, I, 46 и след.
[2] Яковлев. Этнографические заметки о сойотах, 52—53.
[3] Лопатин. Гольды, 234.
[4] Георги. Описание, III, 110.

предохраняют от болезней, и это обстоятельство может служить лишним подтверждением того, что весь обычай восходит к тотемизму. Именно тотем в древнейшую эпоху считался духом болезни; но если он вселится в свой труп или в остатки его, то он не будет вселяться в людей, т. е. не будет причинять людям болезни. Другие же духи-тотемы, представители того же зоологического вида животных, видя в данном месте своего сотоварища, пройдут мимо, и так болезнь минует данный дом, а прежде — данный род. Якуты во время эпидемий, особенно во время оспы, вешали в переднем углу избы неощипанных куропаток, тетеревов и вообще горных птиц, причем христианские иконы снимали или переворачивали. Для предупреждения болезней скота они же вешали в переднем углу перья лебедя, журавля и глухаря.[1] То же делали кумандинцы на Алтае, подвешивая к потолочной балке в жилье больного черного тетерева в перьях.[2] Гиляки вешали над нарой во время болезни челюсть зайца, будто бы считая его «благодетельным посланником богов».[3] На деле этот онгон зайца должен был вселить в себя духа болезни, восходящего по своему происхождению, очевидно, к зайцу-тотему. Но заяц у гиляков получил потом общее значение оберега-амулета, и когда во время морской охоты на тюленей черти учхаруш преследуют гиляков, то гиляки молчаливо показывают им заячий хвост, чем и отпугивают их.[4] Здесь нужно уже видеть в зайце символ горного духа, и водные, морские духи должны были подумать, что перед ними сам горный дух со своими помощниками.[5] Но когда коми-зыряне вешали туши горностая и некоторых других лесных животных над дверьми своей избы или скотного хлева, в качестве оберега от болезней, — то объяснение этого факта В. Налимовым: «душа горностая, обитающая в его скелете, гонит злых духов, которые хотят вселиться в человела или в животное и сделать их болными»,[6] очень близко к истине. Я оспаривал это объяснение в 1929 г.,[7] так как выясненная теперь мною концепция, что тотемы-духи долгое время были духами болезней, тогда еще была мне неизвестна. Туша горностая в доме коми — это онгон, в котором обитает зооморфный дух болезни, некогда тотем, горностай. Причиняет болезнь человеку он сам, вселяясь для этого в человека. Другие духи болезней проходят мимо, не желая соперничать со своим сотоварищем; но первоначально дробной специализации тотемов по отдельным болезням

---

[1] Трощанский. Эволюция черной веры, 58.
[2] Мои наблюдения на р. Бие в 1927 г.
[3] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 33.
[4] Штернберг. Гиляки. Этн. Обозр. 1893, № 2, 20.
[5] Зеленин. Табу слов, I, 71.
[6] Этн. Обозр. 1907, № 1, 4 и 22, В. Налимов.
[7] Зеленин. Табу слов, I, 70.

не было; болезнь приписывали тому животному, с которым человек столкнулся в момент первого, начального приступа своей болезни, особенно же если данное животное чем-либо отличалось по своему виду от обыкновенного. Вот почему мое прежнее возражение, что душа горностая не настолько сильна, чтобы отогнать злых духов (70), теперь отпадает.

У кумыков Дагестана череп собаки и осла охранял от болезни скота и от злого глаза.[1] Остяки считали череп медведя «святым» и неподлежащим продаже. Один остяк польстился на высокую плату и продал, но на другой же день вернулся и привязал к скуловым костям проданного черепа два шелковых лоскутка, так наз. пор, т. е. приношение, будто бы «чтобы умилостивить разгневанного медведя за продажу русскому его черепа».[2]

Функция рассматриваемых онгонов скоро обобщилась: они сделались оберегами от злых духов вообще. Представление о вселении в них духа также скоро исчезло. Тут сыграли, повидимому, большую роль охотничьи онгоны, изображавшие хищников; они еще от времен тотемизма унаследовали функцию оберегов — сначала оберегали от тех же самых хищников, которых они изображали, а потом от всех зверей-хищников, и наконец — от злых духов (§ 17). Например, гольды вешали над дверьми своих фанз засушенного ерша, который пугает чорта бусеу; на детских колыбелях вешали кости рыси, которых боится чорт.[3] Для этой же цели, испугать чорта, гольды вешали над входными дверьми и у детских колыбелей голову угря.[4] Болгары на Дунае так истолковывали свои обереги — конские черепа, которые они навешивали на колья изгороди близ своих жилищ: «Таласами (злые духи), являющиеся человеку в виде тени в белой одежде или в виде заколдованной собаки, курицы с цыплятами, будто бы охотно садятся на эти черепа и таким образом не переступают через изгородь двора».[5]

Скотоводы приносили свои жертвы уже добрым, а не злым демонам, и остатки этих своих жертв вывешивали для показа демону, который посещал жилища людей. Например, остяки приносили в жертву рыбу из первого улова, для чего рыбьи головы и хвосты вешали на деревьях близ стоявших в лесу «идолов».[6] Характерно, что на о-ве Суматре в аналогичном случае вывешивалось на фронтоне под коньком крыши цельное чучело козы, принесенной

---

[1] Этн. Обозр. 1910, № 1/2, 161.
[2] Шухов. Река Казым и ее обитатели, 34.
[3] Лопатин. Гольды, 220, из путевого дневника В. К. Арсеньева.
[4] Шимкевич. Обычаи, поверья и предания гольдов, 136.
[5] Ф. Каниц. Дунайская Болгария и Балканский полуостров, СПб. 1876, 97.
[6] Финш-Брэм. Путешествие в Зап. Сибирь, 437.

в жертву на поминках умерших.[1] Здесь животное предназначается для души умершего человека. Сравнить с этим на могилах качинцев конские черепа с обуглившимся позвоночником и иной раз с клочьями хвоста, висевшие на жерди.[2]

Наш общий вывод из настоящей главы следующий: переходом от тотемизма к культу онгонов послужили те животные-тотемы, которых коллектив рода периодически потреблял при обрядовой обстановке. Этим достигался более тесный союз людей с их тотемом. Нас не должно смущать то обстоятельство, что все люди ели тотема, которого считали демоном болезни. Напротив, источник болезни и считается как раз лучшим средством для лечения ее (§ 12): укушенного бешеною собакою окуривали шерстью именно этой самой собаки. Не исключена возможность, что коллективное вкушение тотема первоначально происходило в тех именно случаях, когда отдельные члены коллектива заболевали болезнями, приписываемыми тотему. Рядом можно думать и о такой психологической предпосылке: больной и все его сородичи должны были признать в таком случае тотема враждебным, нарушившим договор-союз с людьми, а полное истребление врага, съедение его — лучший способ борьбы и мести. В этом последнем случае вместо старого тотема брали нового. В первом же случае чучело или кости съеденного тотема сохранялись в уверенности, что в них будет обитать дух убитого тотема. В культе онгонов мы встречаемся с той и другой тактикой по отношению к онгонам, нарушившим союз с людьми.

Чучело, а чаще кости и некоторые части тела съеденного тотема люди сохраняли в уверенности, что в них будет жить дух убитого тотема. Функции тотемов, таким образом, начали приписывать также и их полным или неполным скелетам и чучелам. Отсюда прямой переход к онгону, уже к полу-искусственному или даже вполне искусственному сооружению, изображавшему того же тотема. Здесь же и один из главных моментов, в связи с которыми понятие о тотеме расчленилось: если прежде дух-тотем мыслится неотделимым от своей животной оболочки, то теперь он отделился, хотя и не вполне, оставаясь в скелете или чучеле того же самого животного.

Л. Я. Штернберг пишет об айнах: «Айну вообще не делают цельных фигур боготворимых животных; изображения заменяются у них черепами».[3] Этот любопытнейший факт мы можем понимать лишь таким образом: у айнов культ онгонов не развился до того этапа, на котором мы видим этот культ у народов Сибири; процесс

[1] K. Heilbig. Sichtbare Religion im Batakland auf Sumatra. Zeitschrift für Ethnologie, год 65, 1933, № 4/6, 237.

[2] Островских. Этнографические заметки о тюрках, 346.

[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 580.

развития остановился на том этапе, когда прежние тотемы заменились их скелетами, в частности — черепами.

По воззрениям гольдов, кости животных могут вызвать явления, аналогичные тем, в которых жили их обладатели, или же производить действия, аналогичные тем, какие производятся этими животными. Например, если бросить в реку кости зайца, то в этом месте реки обязательно образуется песчаная отмель, так как зайцы живут по песчаным, пологим берегам реки. Напротив, если бросать в реку черепа барсука, кабана, медведя, то река будет в этом месте углубляться — так как названные животные роют норы и ямы в земле.[1] Здесь мы имеем смутную память о той силе, которую люди некогда приписывали костям животных-тотемов.

Тесная связь культа скелетов и чучел животных с позднейшим культом онгонов-изображений проявилась и в том, что леканы так часто делались из звериных шкур и из костей, не только из мамонтовой кости, но и из костей всех прочих животных. Сравнить, например, журавлиное «буксы», онгон минусинцев (§ 6), или якутский лекан из коровьей либо лошадиной бабки для вселения ӱӧр'я.[2] Ненцы вешали на своих онгонов черепа жертвенных оленей с рогами, а оленьи копыта клали рядом с ними.[3] Тут, конечно, было представление о возрождении зверя, о вселении в него души, но оно контаминировалось, повидимому, с представлением, что скелет жертвенного оленя составляет нечто единое и целое с онгоном.

С точки зрения изложенных в настоящем параграфе верований находят себе объяснение очень многие переживания. Например, широко распространенное у русских и других народов гадание при свиной туше. В районе Сургута, в Зап. Сибири, прежде гадающие «ложились по одиночке в амбаре под свиной тушей или же садились под замок к амбару, где находилась вообще какая-нибудь скотская туша. Нечистый (чорт) в образе свиньи прибежит с хрюканьем, или вообще скотская туша встанет, словно живая, и начинает ходить по амбару, отпирать замок. У нее и надо спрашивать имя суженого, но, спросивши, следует сейчас же расчеркнуться, т. е. новогодним огарком лучины провести обратный круг, по солнцу, — в противном случае «он задавит».[4] В конюшнях почти всех европейских народов, между прочим во Франции, держали трупы или чучела хищных птиц, сороки и др.[5] Очень многочисленные и разнообразные обряды с последом (плацентой) не могут быть кратко изложены и послужат те-

---

[1] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 67.
[2] Приклонский. Три года в Якутской области, 64—65.
[3] A. Schrenk. Reise nach dem Nordosten, I, 359.
[4] Неклепаев. Поверья и обычаи Сургутского края, 137—138.
[5] Анучин. К истории искусства и верований, 142, примеч.

мой особой нашей работы. У якутов мы встречаем любопытный случай, когда старое поверье данного типа получило уже магическое объяснение: к колыбели привязывали надутые бычачьи пузыри — в пожелание ребенку телесной полноты и здоровья.[1]

§ 23. ПАМЯТЬ О ЖИВЫХ ТОТЕМАХ

Если непосредственными предшественниками сибирских онгонов были скелеты и чучела убитых животных, куда также будто бы вселялся дух убитого животного тотема, — то этим последним, скелетам и чучелам, предшествовали в свою очередь живые дикие звери с функцией тотемов. По аналогии с онгонами и чучелами, мы имеем право заключить, что этих живых тотемов также иногда держали и кормили в жилище человеческого коллектива. И это теоретическое заключение вполне подтверждается широко известным фактом: гиляки, орочены и айны до недавнего времени действительно держали в клетках и вскармливали у себя в селениях медвежат — с тем, чтобы потом устроить торжественный «медвежий праздник» с коллективным вкушением медвежьего мяса. Здесь живой остаток былого отношения сибирского населения к зверям-тотемам. Аинские женщины вскармливали иногда, будто бы, такого медвеженка собственной грудью.[2]

Но медведь в этой роли не является одиноким. Мы уже говорили выше, что сибирские охотники прежде вскармливали у себя дома орлят, лисят, волчат и других хищников (§ 21). Правда, о религиозной функции этого обычая у нас большею частью сведений нет. Есть намеки на связь его с социальным бытом. Из двух родов селькупов (остяко-самоедов) на р. Турухане один род носит имя кедровки (птица Nucifraga careocat.), другой — имя орла. У представителей первого рода отмечен обычай приручать совершенно бесполезных птиц кедровок, у представителей другого рода — приручать птицу орла, перья которого идут на отделку стрел.[3] Гольды не ели доморощенного орла, тогда как застреленного в лесу орла они съедали.[4] Нам известно также, что дикие животные в домах считались живыми амулетами и талисманами. Например, монголы держали в своем доме бурундука, чтобы он оберегал дом во время непогоды.[5] Гольды, по словам П. Шимкевича, «любили» филина и сову и, поймав, кормили их дома, говоря, что эти птицы охраняют малолет-

---

[1] Якутские епарх. ведомости, 1889, № 12, 187.
[2] Л. Шренк. Об инородцах, III, 101.
[3] Прокофьев. Остяко-самоеды Туруханского края, 101—102.
[4] Шимкевич. Обычаи, поверья и предания гольдов, 139.
[5] Потанин. Тангутско-тибетская окраина Китая, 344.

них детей.[1] Буряты точно также «при детях держали или живого филина, или его шкурку», так как филин будто бы истребляет злобного духа детских болезней Ада.[2] Р. Маак говорит в этом случае не только о филине и сове, но и о «другой большой птице», которая также отгоняет злого духа от бурятских младенцев.[3] В приведенном сообщении Хангалова о бурятах характерен также полный параллелизм между шкуркой филина и живой птицей филином.

Казахи Средней Азии верили, что злой дух женских болезней Албаста боится беркута, увидев которого уходит прочь. А потому, при трудных родах женщины, они «старались достать и принести беркута в юрту» к роженице.[4] У других средне-азиатских же казахов эту роль играл уже не беркут, а филин. Х. Кустанаев пишет о казахах Перовского и Казалинского районов: «Когда роженица впадает в обморок, казахи думают, что к ней приступил злой дух албасты, который вынимает у рожениц легкие. Чтобы защитить роженицу, около ее головы привязывают филина, который считается самым страшным врагом албасты».[5] Все основания думать, что выбор птиц-амулетов вариировался некогда по отдельным казахским родам, а тотемы и были именно родовыми «святынями». И. И. Ибрагимов называет в этом случае целый ряд животных, которых приводили к роженице в случае, если у нее не выходит послед (плацента): беркута сажали на роженицу, или приносили филина и заставляли его кричать; приводили из табуна лошадь с светлыми большими глазами и наклоняли ее морду к груди больной; убивали сороку и жиром ее поили больную.[6]

Если гольдам удавалось подобрать выпавшего из гнезда птенца пустельги, то они приносили его в бездетную семью: в той семье, где растет пустельга (джолдо), много будет детей.[7] Гольды же считали счастьем, если кукушка совьет себе гнездо в их амбаре и будет там жить, равно как считали счастьем найти кукушечье гнездо в лесу. И рядом с этим в каждой гольдской фанзе имелось деревянное изображение птицы кукушки.[8] Перед этим изображением кукушки гольды приносили жертвы и «возносили молитвы» не менее двух раз в год — перед отправлением на охоту и во время рыбной ловли.[9] Таким образом, предание о тотеме-кукушке у гольдов уживается рядом с наличием онгона той же самой птицы-тотема.

---

[1] Шимкевич. Там же, 137.
[2] Агапитов-Хангалов. Материалы, 24; Балаганский сборник, 207—208.
[3] Маак. Вилюйский округ, III, 111.
[4] Поярков. Из области киргизских верований, 42.
[5] Кустанаев. Этнографические очерки киргизов, 36.
[6] Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа, 122—123.
[7] Шимкевич. Обычаи, поверья и предания гольдов, 19.
[8] Шимкевич. Там же, 12. примеч.
[9] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 475—476.

Международным в пределах всей Евразии является обычай устраивать в селениях «скворешники» и «голубятни» — искусственные гнезда для скворцов, голубей и других диких птиц. У чуваш XVIII в. вместе с этим обычаем отмечен запрет ловить скворцов, соловьев, зябликов и других птичек.[1] Таким же международным в северной Евразии оказывается поверье о том, что счастье в дом приносят живущие в нем — уж, зверек ласка, черные тараканы, птицы ласточки и голуби, пчелы и некоторые другие. Русские на Алтае прежде верили, что «дом, в котором поселится уж, будет счастлив. Корову, которую уж сосет, не доят, оставляют для него». За то, что хозяин высыпал яйца ужа из своих праздничных сапог, уж напустил яду в молоко, которое стояло в амбаре. Когда же крестьянин поставил сапоги обратно и положил туда яйца, уж пролил отравленное им молоко, и тем спас жителей от отравы.[2] В этом поверье сохранилась память о кормлении ужа молоком и о тотемическом союзе с ним на условиях наилучшего благоприятствования. У русских в районе Опочки сохранились такие предания о недавней старине: «Покровители дома и семьи имели вид ужей. Их не трогали, почитали, кормили. Гнездо ужа находилось в избе в переднем углу. Дворовик иногда имел вид змеи, голова которой была как у петуха — с гребнем. Злой домовой имел вид кошки, он вредил домашним животным. Водяной, который топит людей, — также кошка».[3] В 1840 г. Фукс писал о марийской деревне Кужары в районе бывш. Царевококшайска: «На плотине столько ужей, и таких бесстрашных, что они лежат преспокойно, когда через них ходят. Здесь настоящее царство ужей. Под крыльцами, в избах, даже под полом в моей комнате живут ужи, и есть такие ручные, что ребятишки из рук их кормят и бьют по головам ложками».[4] Каз. Мошиньский приводит воспоминание польского энографа Фр. Гавелека: в детстве группа его товарищей убила ужа (*Tropinodotus natrix*), приняв его за змею. Старый пастух, увидев это, обругал их и разъяснил, что убивать ужа грех, а сам поднял с земли убитого ужа и поцеловал его.[5] С последними фактами уже можно сравнивать змеиный культ негров в области Вайда (Whida), на побережье Гвинеи в Африке.[6] Поверье о летающем змее-деньгоносце интернационально в Евразии. Русские местами в образе ужа и змеи видели домового.[7] Южные славяне

[1] Милькович. Быт и верования чуваш Симбирской губ., 38.

[2] Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 125.

[3] В. И. Чернышев. Пушкинский уголок. Изв. Географ. общ. LX, 1928, № 2, 331—332.

[4] А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах, 179.

[5] K. Moszyński. Kultura ludowa słowian, II, 567.

[6] Fr. Schultze. Der Fetischismus. Leipz. 1871, S. 215—217.

[7] Zelenin. Russische Volkskunde, 386.

считали змею покровительницею дома, видели в ней душу предка, вышедшую из его тела в момент смерти.[1]

Русские на Алтае прежде верили: где в доме будет жить ласочка, там будет порядок, и хозяйство будет итти хорошо.[2] В Черногории — особенным уважением пользовалась ласица. Счастлив тот дом, в котором она поселяется, и ее стараются привлечь всяческими средствами, иногда переносят детенышей с их гнездом. К ней относят легенду о мести отравленным молоком, которую русские Алтая передавали об ужах. Ласка мстила за взятых у нее детей. За всякий вред, нанесенный ей, она чем-нибудь мстит, а иногда ночью спящему человеку обгрызает все волосы. Убить ее грех великий; за это дом постигнет несчастье или умрет кто-либо из семьи. Добыть ее шкурку и держать в доме полезно; особенно это облегчает роды женщин.[3] Точно так же, кто убьет птицу ласточку, того постигнет самое тяжкое несчастье: умрет мать или кто-нибудь самый дорогой его сердцу (529). Белоруссы в районе Новогрудка прежде говорили своим детям: кто убьет лягушку, у того умрет отец или мать.[4]

Русские местами видели в ласке домового духа,[5] подобно тому как минусинцы считали медведя «хранителем дверей юрты» и просили его: оберегай юрту от невидимых врагов ее».[6] Известное интернациональное поверье европейских народов гласит, что черные тараканы приносят счастье тому дому, где они живут. На Урале русские прежде «не только не били каралюхов (черных тараканов), но намеренно оставляли для них на ночь корм из хлеба».[7] Русские на берегах Белого моря, когда под их домом селился в норе горностай, не только не убивали его, но, напротив, верили, что горностай увеличивает богатство хозяина.[8]

Нужно помнить, что тотемов в более или мене чистом виде у населения Сибири давно-давно уже нет, и мы имеем лишь скудные следы и пережитки тотемизма в верованиях и обрядах, да еще фольклорные сказания о былых тотемах. В тех и других представления о тотемах очень сильно переработаны на новый лад, в связи с новыми системами религиозных воззрений. Такие, очень поздние дериваты былых тотемов мы имеем, например, в виде тигра — у гиляков и некоторых других племен Амурского края, в виде ворона —

[1] Смирнов. Очерк культурной истории славян, III, 401.
[2] Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 123.
[3] Ровинский. Мировоззрение черногорского народа. Изв. Геогр. общ. XXII, 1886, стр. 526.
[4] Мои записи в самом начале XX в.
[5] Мои записи в Приуралье.
[6] Катанов. Среди тюркских племен, 539.
[7] Н. С. Попов. Хозяйственное описание Пермской губ., II, 1813, 285.
[8] Ефименко. Материалы для этнографии Архангельской губ., I, 172.

у чукчей и коряков, в виде орла — у якутов и бурят, в виде медведя — у вогулов и остяков и т. д. Л. Я. Штернберг пишет, что гиляки знают два вида тигров. Мы остановимся пока только на первом виде: это «благодетельное существо; хозяин гор, посылающий человеку в добычу лесных зверей. Он никогда не нападает на человека и, наоборот, всячески ему покровительствует. За это ему оказывается поклонение. Почитается грехом не только убивать тигра, но даже «ломать» (топтать) его след. Наткнувшись на след животного, ему бросают самую драгоценную вещь в пути — огниво. Найденный труп тигра хоронят в особом срубе и приносят ему жертвоприношения. По облику и образу жизни это настоящий человек, облекающийся временами в шкуру тигра».[1] Орочи никогда не охотились на тигра, которого они считали своим предком.[2] Н. А. Байков пишет, что собрание всех суеверий народов Дальнего Востока о тигре «заняло бы целый том». По его словам, гольды, орочоны и тунгусы, солоны и манегры не только почитают тигра как существо высшего порядка, но воздают ему божеские почести и приносят ему жертвы — свою охотничью добычу. Если же тигр умерщвлял людей, то ему еще в недавние времена, по указанию шаманов, приносили в жертву человека, привязывая его к дереву. Коренные манчжурские звероловы не только не охотятся на тигра, но всячески охраняют тигра от пришлого населения — китайцев и русских. Если тигр съест человека, то они говорят: человек этот в своей прежней жизни был свиньей или собакой, что тигр и узнал по запаху; иначе тигр не тронул бы его. Тигровый коготь носят как амулет от дурного человека и дурного глаза. Тигровая шкура будто бы уничтожает злую волю, действующую извне, и успокаивает нервы лежащего на ней человека. Кости тигровых пальцев передней лапы приносят удачу во всяком деле. Засушенный тигровый глаз помогает видеть то, что́ скрыто от человеческого глаза.[3] У гольдов тигр пользуется «очень большим уважением. Срелять тигра гольд не будет ни в коем случае. Если где-нибудь в тайге гольд выйдет на след тигра, то сейчас же сворачивает в сторону. Если же случайно на охоте гольд увидит тигра, то бросает свое ружье, кланяется земно и произносит «молитву»: «Эй, старик! Дай нам счастья на охоте, дай кушать, пошли зверя на выстрел!» Нечаянно убив тигра, гольд приносил искупительную жертву. Гольдский род Актенка считает своим прародителем тигра: легенда передает, как тигр приходил в юрту к девице, и девица родила от него мальчика Актенка, что́ означает буквально: рожденный от тигра. Члены этого рода говорят: мы не боимся

---

1 Штернберг. Материалы по изуч. гиляцкого языка и фольклора, 205.
2 Лопатин. Орочи — сородичи манчжур, 19.
3 Н. А. Байков. Манчжурский тигр. Харбин, 1925, 17.

тигра, и он не делает нам зла; если мы нечаянно встретимся с ним на охоте, то нам стоит встать на ноги и открыть лицо, чтобы наш отец узнал нас. Он сейчас же после этого удалится в горы. Гольдские легенды рассказывают еще, как тигр помогал людям в трудные минуты, напр. принес умирающим в лесу охотникам козулю. Со своей стороны и гольды считают своим долгом помогать тигру в несчастных случаях.[1]

Айны и гиляки не охотились на касатку, которую они считали благодетелем человека, нагоняющим ему рыбу и морских млекопитающих. Даже когда касатку выбрасывает на берег, не пользовались ее жиром. И гиляки и айны бережно складывали ее кости в особые гробницы, украшаемые инау. Айны ей «молились», «и головы касаток выставляли на берегу как добрых гениев территории». Орочи и амурские на-ни приносили ей по нескольку раз в год жертву, кормили ее рисом, табаком, и во время шторма — черемшой (диким луком), говоря: «море утиши, меня пожалей!» Когда ход рыбы слабый, амурские на-ни бросали ей пригоршни рису, листок табаку. Касаткам приписывалась также роль матросов у антропоморфного хозяина моря, занятых специально тем, чтобы доставлять рыбу и тюленей орочу».[2] Жилище хозяина моря Тэму находится будто бы в пасти касатки.[3] Этот культ касатки был распространен на территории от берегов о-ва Ессо до среднего течения Амура (429).

Было бы очень долго излагать все сказания чукчей и коряков о вороне. Не повторяя того, что собрано по этому вопросу в известных трудах В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона, мы приведем лишь несколько фактов. Коряки признавали своим предком «великого ворона», которого они представляли себе — иногда в виде действительной птицы ворона, а чаще в виде седобородого старика: последний ведет оленное хозяйство и кочует, подобно коряку, где-то в горах; он ведет борьбу с злыми духами.[4] У ительменов, по сообщению К. Дитмара 1901 г., «ворон и поныне остается птицею, посвященною Кутхе, главному богу.[5] Соседящие с Сибирью индейцы-тлинкиты соединяли с культом ворона-тотема культ онгона-ворона. По крайней мере, русский путешественник 1788 г. Григ. Шелехов писал о колюжах-тлинкитах следующее: «Сей народ закону никакого не имеет и ничему не поклоняется; почитает же несколько птицу, так называемого ворона, и удостоверяет, якобы они от него суть рождены. При шаманствах (камланиях), какие у них бывают, сей ворон в случае нужды призывается, и от него требуется некото-

[1] Лопатин. Гольды, 206—209; ср. ниже легенды.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 430.
[3] Маргаритов. Об орочах, 26.
[4] Гапанович. Камчатские коряки, 50.
[5] Дитмар. Поездки и пребывание в Камчатке, I, 328.

рая помощь, которую будто бы они себе и получают, для чего в знак его к ним милости, делают они в его подобие из железа примерные вороньему носу с медными бровями штучки, кои содержат при себе не только при походах и играх, но и везде возят, чрез что, как от них замечено, воображают они ссбс великое вспомогательство и в здоровье подкрепление». В 1788 г. тоён получил портрет русского наследника престола с надписью на нем, после чего, «по обыкновению своему с некоторым восторгом и криком представил в знак своего к России повиновения, на подобие вороньего носа железную штучку, за божество у них почитаемую, (и) мешочек из трав, плетеный пестрый». [1]

Приведенные выше факты свидетельствуют, что при разложении тотемизма связанные с тотемами верования и сказания сосредоточивались главным образом вокруг немногих представителей животного мира, выдающихся прежде всего по своей силе и мощи, а иногда по той роли, которую данный вид животных играл в экономике местного населения. Можно однако думать, что среди медведей, тигров, орлов и других зверей и птиц прежде различались многочисленные разновидности, из которых каждая была тотемом одного какого-нибудь рода. Сравнить у монголов тотемы — 4 вида сокола и два вида орла. Но рядом с концентрациею тотемических преданий мы встречаем также и распыленность их между большим числом разных животных: прежде каждый отдельный род имел своего тотема, а после, в связи с объединениями разных родов на одной территории, перемешались и разные тотемы, вследствие чего тотемизм превратился в простую зоолатрию, в простой культ животных. У ороков, по наблюдениям Б. А. Васильева, «весьма многие животные почитаются за сверхъестественные существа, наделяемые особыми силами. Сюда относятся охотничьи животные, морские рыбы и беспозвоночные, а также насекомые». [2] Гольды приписывали способность всевозможных превращений (гибуляныкини) целому ряду диких животных — лисице, хорьку, белке, зайцу, крысе, мыши, а также тем орлам и ястребам, которые съели труп человека. Таких животных не может будто бы убить гром. [3] По верованию амурских гиляков, птица «жаворонок делает гром, а потому его нельзя убивать» [4] Айны считали орла, между прочим, спасителем от болезней. [5] Алеуты о-ва Уналашки считали своим предком собаку, упавшую с неба на о-ве Уналашке. Собака эта родила двух младенцев, одного

---

[1] Шелехов. Российского купца Г. Ш. Продолжение странствования по восточному океану к американским берегам. СПб. 1792, стр. 56 и 68.

[2] Васильев. Основные черты этнографии ороков, 20.

[3] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 66.

[4] Штернберг. Гиляки, гольды, 314.

[5] Штернберг. Культ орла, 730.

мужского и другого женского пола, с собачьими лапами, и от этих двух детей собаки произошли алеуты.[1]

У бурят и некоторых других народов Сибири былой тотем мыслился в форме носителя позднейшего религиозного культа — шаманства. Бурятские сказания считают орла «первым шаманом». Он будто бы передал силу и функцию шамана одной женщине, а по другим сказаниям — ее сыну, зачатому от данного орла.[2] В некоторых варьянтах этой бурятской легенды чудодейственную силу первой шаманке передает не орел, а коршун.[3] По якутским легендам, тело первого шамана сотояло из массы гадов. Когда бог его сжег, спаслась из пламени одна лягушка, от которой произошли «демоны, снабжающие якутов шаманами».[4] Орел не единственный шаман в животном мире Сибири. Сказания о других животных-шаманах, напр. турпане, лебеде, журавле и друг. явились, повидимому, в результате перенесения на мир животных социальной организации людей (см. § 27). Ойроты прежде считали шаманом летягу.[5]

Орла буряты считали «сыном бога о-ва Ольхона, символом одного из лиц западного Хата, Хан-Шаргай-Ноёна». По словам М. Н. Хангалова, орла буряты «обоготворяют вследствие его небесного происхождения».[6] По другим бурятским сказаниям, орел прежде был человеком. Он имеет своего эжина, т. е. духа-обладателя. Его буряты «сильно уважали» и не стреляли; верили, что застреливший орла человек скоро умрет.[7]

Мы считаем пока невозможным, да и малонужным для нашей цели делом — выяснить, какие именно тотемы были у предков каждого данного сибирского племени. Дело в том, что память сохранила тотемов главным образом только в полу-фольклорных преданиях и сказаниях, в которых всегда сильнее выпячивается и лучше сохраняется все более яркое, красочное, необыкновенное, поражающее фантазию, и в силу этого более занимательное и увлекательное. Для большего правдоподобия эти сказания о тотемах большею частью сконцентрировались вокруг немногих представителей животного мира, которые известны своею мощною силою и другими выдающимися свойствами. Таковы — тигр, медведь, орел и друг. Оторванные от культа, фольклорные сказания о былых тотемах сделались большею частью международными, во всяком случае между-

---

[1] Сарычев. Путешествие, II, 164.

[2] Бурятоведческий сборник, III—IV, 1927, стр. 67 и сл., записи А. И. Балдунникова и Д. Д. Дамеева.

[3] Сказания бурят, 123.

[4] Приклонский. Три года, 52.

[5] Аносский сборник. Записки Зап.-сибирского отдела РГО, XXXVII, 1915, 242.

[6] Агапитов-Хангалов. Материалы, 20.

[7] Сказания бурят, 80—81.

родовыми, тем более что самые роды и даже племена Сибири очень сильно перемешались между собою, особенно во время борьбы с русскими завоевателями.

Для нашей цели важнее отметить, что следы тотемизма известны у всех различных народов Сибири, нежели выяснять, какой именно тотем был у каждого данного рода.

Нужно еще заметить, что когда на смену былых тотемов появились новые демоны, то образы этих последних естественно должны были контаминироваться со своими предшественниками-тотемами, память о которых исчезала далеко не сразу. И мы встречаемся тут, в этой комбинации демонологических представлений разных этапов развития религии, со старым, хорошо знакомым нам представлением о вселении духов: высшие демоны «вселяются» в прежних тотемов временно или навсегда. У бурят, мифология которых более развита, нежели у большинства других народов Сибири, и лучше изучена, имеется особый термин для обозначения такого вселения: животное, большею частью бывший тотем, «имеет своего эжина», т. е. духа-обладателя;[1] эжитей шобут — название птиц, имеющих духа-обладателя.[2] Происхождение этих бурятских эжинов нам большею частью неизвестно, но в тех случаях, когда мы его знаем, эжин оказывается антропоморфным духом. Например, бурятский эжин лесов — это заблудившийся в лесу и умерший там от голода человек-охотник.[3] У гольдов духи-хозяева животных и деревьев «подобны людям в их привычках и действиях; они имеют жилище в дупле, пещере, на утесе, в омуте».[4] У русских и у финнов кладовиками, т. е. духами-оберегателями кладов, хозяевами того места, где находится клад, равно как лешими, водяными, домовыми, кикиморами, даже духом-хозяином вихря, становятся часто нечистые, заложные покойники,[5] т. е. прежде всего души безродных людей, а потом — души умерших неестественною смертью. Пшавы на Кавказе также признавали существование «гения-покровителя» для каждого отдельного вида животных. Этого «гения» они представляли себе «в виде маленькой красивой девочки», которую они «умоляли» помочь им на охоте.[6] У тунгусов этот «дух-обладатель» носит имя: muhun, musun, itcin. Эти духи-хозяева бестелесны, могут проникать куда угодно, но они живут подобно людям. Такого духа получает, между прочим, тунгусский олень-изых (§ 43), который в силу этого

---

[1] Сказания бурят, 81.
[2] Шашков. Шаманство в Сибири, 75.
[3] Сказания бурят, 84.
[4] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 73.
[5] Зеленин. Очерки русской мифологии, 22 и сл., 292.
[6] А. С. Хазанов. О мохевцах и пшавах, 89. Сборник материалов по этнографии, издаваемых при Дашковском музее, III, 189.

делается muhici, т. е. «с духом-хозяином».[1] Но тот же muhun получают и тунгусские амулеты; разница лишь в источнике получения: амулетам дает muhun шаманский дух-помощник tärha, а животным — только один «большой хозяин — наземный hiŋkon и надземный majin», т. е. главные хозяева надземного и наземного (в отличие от подземного) миров, в ведении которых находится живая и неживая природа.[2] В этой иерархии сказалось уже отражение сложного социального строя эпохи патриархального рода и начала феодализма. У гольдов эжину или muhun соответствует к:ото или kys', который имеется и в таких неодушевленных предметах, как лук, ружье, рогатина, т. е. предметах, которые имеют особо важное значение для человека. Каждый человек имеет своего к:ото, который охраняет его от злых духов и дает счастье в делах.[3]

Бурятский эжин и тунгусский muhun отличаются от якутского iччi. В якутском iччi сохранилась гораздо более древняя стадия развития анимизма. Iччi существует сам по себе, он никем не вселен. Iччi, что русские этнографы обыкновенно переводят: дух-хозяин вещи, приписывалось примитивными людьми всем тем существам и вещам, которые проявляли или хотя бы один раз проявили по отношению к человеку свою активность. Столкнувшись со змеей, человек заболел, и он приписал эту свою болезнь змее: очевидно, змея имеет своего iччi, который способен вредить человеку. Если человек приписывал свое заболевание тому или иному камню, дереву и т. п., с которыми он столкнулся в момент первого ощущения им боли или которые поразили его своим необычным видом и т. п., — он вместе с тем приписывал этим предметам и iччi. По воззрениям якутов, все животные и многие неодушевленные с нашей точки зрения предметы имеют iччi,[4] своего рода душу, которая однако же пока еще не имеет возможности выходить из данного предмета или существа. Тут полная аналогия с духом-тотемом животного, пока этот дух еще не отделим от своей животной оболочки. И если люди заключали мнимый договор-союз с любым из таких предметов, то этот последний становился подлинным тотемом. Известно, что деревья, камни и многие другие предметы служат такими же точно тотемами, как и животные. Тунгусский же muhun и бурятский эжин — это уже антропоморфный дух, который нормально существует вне данного животного или дерева, но который может быть вселен туда более сильными демонами. Здесь поздняя стадия развития анимизма, которая характеризуется не только верою в существование духов вне и не-

[1] Василевич. Некоторые данные, 64 и 66.
[2] Василевич. Там же, 66.
[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 474.
[4] Трощанский. Эволюция черной веры, 26—27.

зависимо от их видимой, материальной оболочки, но еще и наличием иерархии демонов, из которых высшие распоряжаются низшими, между прочим вселяя их в тот или иной предмет. Но духи могут вселяться и по собственной воле, и тогда мы говорим о «превращении», «метаморфозе», а народы Сибири и это называли чаще также «вселением духа».

Если в якутском іччі можно видеть память о духах-тотемах, с которыми люди еще не заключили договора-союза, то в якутском іäjäхсіт или танара нужно видеть память о тотеме-животном, с которым договор уже заключен. Правда, якутское іäjäхсіт имеет еще и новое значение, очень близкое к аjысыт. Это — название антропоморфного демона женского пола, покровительствующего людям, конному и рогатому скоту, а также собакам, и считающегося их «созидательницами».[1] Но то же слово известно и в более старом, более конкретном значении. В 1822 г. один анонимный автор писал об якутских верованиях следующее: «Посредника между божеством и человеком, т. е. принимателя их просьб и относителя к богу, и приносителя к ним повелений божеских, называют Эесхит, который принимает на себя вид скота и птиц, как то: белогубого и косматого жеребца, ворона, орла и тому подобных; а потому и сих животных в пищу не употребляют».[2] Это сообщение повторяют потом многие авторы — Н. С. Щукин, Н. А. Костров и друг.[3] Конечно, представление о посреднике и ходатае могло возникнуть только в эпоху разложения рода, когда стали различаться иерархические отношения среди членов общества, а потом и среди демонов. Но рядом, у якутов, сохранялись и более древние представления о тех же танара, т. е. духах-покровителях: «Каждая семья, в более широком смысле этого слова, іjа уса (род матери) — имела особого родового танара (покровитель) или тӧрӱт (основа, корень). Выражения: тоjон (хотоі) танаралах, т. е. имеющий покровителем орла, и тоjон (хотоі) тӧрӱттäх, т. е. буквально: происшедший от орла — выражения равнозначущие».[4] Последнее замечание дает нам право видеть в якутском танара не только покровителя, но одновременно и предка отдельных родов.

Кроме орла, в той же роли духов-покровителей у якутов мы встречаем еще лебедя, ворона, ворону, бурундука (там же, 2). В. Ф. Трощанский говорит о том же более категорически: «Некоторые животные и птицы считаются покровителями (танара) некото-

---

[1] Пекарский. Словарь якутского языка, 892.

[2] Описание якутов и т. д., 212.

[3] Щукин. Поездка в Якутск, 1844, стр. 276. Его же. Якуты, 17; Костров. Очерки юридического быта якутов, 273.

[4] Ионов. Орел по воззрениям якутов, 2.

рых якутских родов и признаются их родоначальниками».[1] Таким образом, здесь мы имеем тотемов в самом обычном понимании этого слова, животных, которые считаются родоначальниками родовых организацией людей. С. Шашков присоединяет сюда еще и журавля.[2] А. Е. Кулаковский — гагару, кукушку, улит, аиста, бурундука и всех хищных птиц, напр. сову.[3] Страленберг в 1730 г. писал об якутах. «Каждый род считает священным какое-нибудь существо — лебедя, гуся, ворона, и такое животное данный род уже не употребляет в пищу, а другие могут его есть».[4]

По В. М. Ионову, «к хищным птицам вообще якуты относятся с некоторою боязнью, с почтением.[5] По отношению к орлу это чувство у них переходит в религиозное уважение. Если орел является около жилища якута, последний считает долгом накормить орла, режет для него теленка или отдает ему мясо прежде убитого теленка, и никто не побеспокоит его во время еды». Орел прилетает, по якутским сказаниям, к жилищу человека умирать. Его следует кормить до смерти, а затем — хоронить, но не на земле, а на арангасе (настил на деревьях), на каком прежде хоронили людей. Никогда не следует в этих случаях жаловаться по поводу расходов, связанных с пропитанием орла: он заплатит сторицей. Случалось, говорят, встарину, что орлы являлись к жилищу людей на зимовку. В таких случаях, бывало, половину своего скота хозяин скармливал орлу. Весной, улетая, орел поклонами благодарил хозяев, и в таких случаях хозяева быстро и необычайно богатели. Здесь, таким образом, фольклор уже переплелся с верованиями. Вообще якуты считали, что «посещение орлом знаменует возрастание благосостояния» (5). Бездетные якутские женщины обращались к орлу с просьбою о даровании детей и получали их. Выпрошенные таким образом дети назывались «происшедшими от орла», хотоі тöрӳттӳх. О таком ребенке якуты говорили: он родился от орла (8). Одновременно орлу приписывалась и медицинская функция: лечебный обряд высекания огня над пораженным накожной болезнью может выполнять только «происшедший от орла» человек. Из произносимого при этом лечении лекарем заклинания явствует, что сила заклинателя основана на том, что заклинатель — «происшедший от орла» человек.[6] Здесь мы имеем очень прозрачную параллель тому, как у тотемистов Сенегамбии, например, от укусов змеи известной породы лечит только член тотемного клана именно данной породы змей.

---

[1] Трощанский. Эволюция черной веры, 45.
[2] Шашков. Шаманство в Сибири, 75.
[3] Кулаковский. Материалы, 57.
[4] Strahlenberg. Nord- und ostliche Teil, 1730, S. 383.
[5] Ионов. Орел по воззрениям якутов, 5.
[6] Ионов. Там же, 5—10

Но одновременно орел, так же как и лебедь, мстит якутам, причиняя беду, в частности насылая болезнь. Когда четверо якутов, убив в пути какую-то птицу, съели ее, а потом только поняли, что это был орел, то все они заболели. Кто какую часть орла съел, у того та часть тела и заболела; кроме того, они часто слышали клекот орла, и им чудились везде его когти (6). Якутские шаманы нередко объясняли болезни якутов тем, что больной убил своего танара, орла или иное животное. В таком случае, камлая за больного, шаман делает из гнилого дерева фигуру орла или иного танара, приносит в жертву лошадь темной масти с оплечьями и кровью сердца жертвенного животного рисует на фигуре глаза и т. д. В это изображение внедряется душа убитого орла, и его вешают в переднем углу юрты или же потом уносят в лес.[1] Здесь мы имеем интересный случай объединения культа орла-тотема с культом орла-онгона.

По сообщению А. Е. Кулаковского, якуты считали орла сыном грозного божества, покровителя птиц, Хотоі аjы, почему запрещали не только убивать, но и обижать эту птицу. Убитый орел летит к Хотоі аjы и жалуется на убийцу, которому Хотоі и посылает тяжелую болезнь — пляску св. Витта, сумасшествие, эпилепсию; больной, между прочим, издает звуки, свойственные орлу, и наконец умирает в страшных муках.[2] Туруханские якуты были убеждены, что человек, убивший орла, непременно почувствует боль в руках.[3] Когда один ссыльный убил орла, и у него вскоре после того украли лошадь, а сам он заболел, то якуты объясняли это местью убитого орла.[4] Орел мстит даже и тому человеку, который в своем раннем детстве махал на него кнутом. Месть орла простирается также и на семью и на ближайших родственников обидевшего его человека. Если орел вздумает причинить человеку зло, то он не отлетает от жилища этого человека. В таком случае орла надо кормить до тех пор, пока он сам по своей воле не улетит или не околеет. Одряхлевшего орла также надо кормить до его смерти.[5]

Убивший орла нечаянно должен съесть его всего, кроме головы; голову вместе с костями должен похоронить. Но съесть необходимо тайком, чтобы никто не знал об этом; в противном случае грозит несчастье.[6] Здесь можно видеть смутную память о ритуальном вкушении тотема. Даже и добычу орла, убитого орлом глухаря, голодная якутка побоялась есть, а передала старику, предупредив его, чтобы он не ломал костей этого глухаря и не бросал ощипан-

[1] Ионов. Там же, 4.
[2] Кулаковский. Материалы, 95.
[3] Третьяков. Туруханский край, 312.
[4] Пекарский-Попов. Среди якутов, 22
[5] Кулаковский. Материалы, 95.
[6] Ионов. Орел, 7.

ных перьев в таком месте, где их могут топтать люди (13). Найденного мертвого орла должен похоронить на арангасе каждый якут мужчина, а также якутка-шаманка (7). Но орел почитается у якутов не везде; там, где орел не считается родовым танара, якуты его убивают безнаказанно.[1] Л. Я. Штернберг совершенно правильно замечает: «Орел — типичный тотем у якутов. Так как происхождение от орла связано исключительно с женщиной-матерью, то орлы-тотемы (танара) поэтому являются тотемами не отцовского, а материнского рода, ijä уса, и замечательно, что каждый такой род имеет обязательно своим танара орла».[2]

Кроме орла, к якутским тотемам А. Е. Кулаковский причисляет еще медведя, ворона, гагару, кукушку, улит, лебедя, аиста, бурундука и всех хищных птиц, напр. сову. Уважением и почтением названные животные пользуются у якутов не повсеместно, а только в отдельных улусах и наслегах. Например, сова почитается в Усть-Янском улусе. Известны якутские выражения вроде: «улус, имеющий своим божеством (танаралах) лебедя», «наслег, имеющий своим божеством бурундука», и т. п. Названных животных якуты не убивают и не пугают. Гагара, кукушка и улит считались также и шаманскими птицами. Древние якуты не употребляли в пищу мяса всех хищных зверей и птиц кроме медведя.[3]

Главного своего бога якуты прежде называли: ар-тојон, т. е. милостивый (по Щукину: чистый) тојон, господин. «Они почитают его женатым и супругу его называют: кюбей хотун, т. е. светлейшая (по Щукину: почтенная) госпожа. Верят, будто бы она явилась их предкам в виде лебедя; а потому сию птицу многие из них не употребляют в пищу».[4] Повторяя это, Н. С. Щукин пишет: «а потому якуты не смеют прикоснуться к этой птице».[5] Еще якуты считали священною птицу чайку, которая будто бы принадлежит демону-девице, ниспосылающему слепоту; чаек якуты не едят. Куропатку, кулика и хищных птиц считали «волшебными птицами»,[6] но этот термин нам ничего не говорит. «Кроту якуты приписывали целебную силу, предохраняющую рогатый скот и лошадей от заразы и болезней, и поэтому его вешали в хлевах».[7] Один род у долган считал себя потомками женщины, проглотившей древесного червя.[8]

---

[1] Ионов. Там же, 7, примеч.

[2] Штернберг. Культ орла у сибирских народов, 723.

[3] Кулаковский. Материалы, 57.

[4] Описание якутов, 211.

[5] Щукин. Якуты, 17.

[6] Серошевский. Якуты, 323 и 656.

[7] Маак. Вилюйский округ, III, 108.

[8] А. А. Попов. Материалы по родовому строю долган. Сов. Этн. 1934, № 6, 134.

Буряты, по сообщению М. Н. Хангалова, «обожали», в качестве «родоначальников племени» быка, лебедя, волка и налима.[1] Бурятские легенды о быке как о прародителе бурят вообще, в частности же бурят Булагатов и Эхиритов, разнообразны. По многим вариантам, женщина зачала их от быка — Буха-ноен'а. Этот демон, по одним вариантам, сам превратился в быка-пороза, а по другим — распорол брюхо пороза и, влезши туда, неожиданно оказался сам темносиним быком. Родился он от коровы, которая зачала его от небожителя.[2] Он сам вскармливал некоторое время своего сына Булагата, давая ему сосать свой пупок или же шерсть на брюхе. Другого его сына, Эхирита, вскармливала рыба пестрый налим. Есть впрочем и еще варианты легенды, по которым предков бурят вскормила дикая свинья.[3] В этих легендах фигурирует, между прочим, каменная фигура быка, сделанная Буха-ноен'ом и принятая его противником за живого быка, о которую он сломал свой рог, почему и признал себя побежденным.

По другой легенде, один бурят имел 13 детей от своей жены небесного происхождения, которая спустилась с неба на землю в виде лебедя и после вернулась на небо. Она, между прочим, завещала мужу не кормить детей селезенкой, и некоторые буряты, действительно, не ели селезенки.[4] Лебедь, как и орел, по воззрениям бурят, имеет своего эжина, и кто застрелит лебедя, тот умрет. Такого эжина имеет еще ворон и в течение трех летних месяцев — коршун. Коршуна нельзя убивать только в эти три месяца, а ворона — всегда.[5] Наконец, есть сведения, что имеет своего эжина также и птица гагара, тоже «священная птица» бурят, равно как черный журавль. Если убить этого последнего, то дух-покровитель его будет преследовать убийцу.[6] Когда над юртой бурята летит лебедь или орел, то буряты плескали вверх молоко или вино — в жертву пролетающей птице.[7] «Лебедь предок наш», говорит про себя онгон Дулашiн, две хоринские девушки-близнецы. «Лебедь предок вам», говорит шаман онгону Боронхi которая жила в Монголии.[8]

Ворона буряты считали «посланником больших черных заянов», т. е. демонов-небожителей.[9] Беркут у бурят — священная и непри-

[1] Агапитов-Хангалов. Материалы, 20.

[2] Сказания бурят, 1890, стр. 100.

[3] Там же, 94—107; О происхождении сев.-байкальских бурят. Памятная книжка Иркутской губ., 1881 г., 165, 173, 181 и сл.; Маак. Путешествие на Амур, 10.

[4] Сказания бурят, 125; Шашков. Шаманство в Сибири, 75.

[5] Сказания бурят, 81.

[6] Шашков. Шаманство в Сибири, 75; — Балаганский сборник, 211.

[7] Шашков. Шаманство в Сибири, 75—76.

[8] Затопляев. Некоторые из онгонов, 132 и 140.

[9] Балаганский сборник, 208.

косновенная птица, усыновленная легендарным эжином (хозяином) о-ва Ольхона Ута-саŋан и его женой Саксага. Орел приносит людям болезни, но также и счастье: встреча с орлом на дороге — счастливое предзнаменование.[1]

В районе Балаганска три улуса, Кундой, Унета и Хурай, представлявшие в прошлом один род, почитали прежде сороку, которую считали своей родоначальницей (утха). Раньше, если сорока съест сало, масло и т. п., то жизнь ее никакой опасности в этих улусах не подвергалась, потому что нельзя было убивать своего утха. Когда производилась массовая заготовка сорок, граждане этих трех улусов предпочитали воздержаться от этого легкого заработка, кроме, быть может, отдельных смельчаков.[2] В харанутском улусе Аларского аймака буряты чтили рыбу таймень, самую большую рыбу в местной реке Тагне. Эту рыбу убивать и есть нельзя; ее считали душой ослепшего предка шамана Хохур-Золгуй. В Эхирит-Булагатском аймаке не стреляли в полевых гусей, которых считали какими то божественными. У бурят Хангинского улуса был онгон, который является изображением тотема-лебедя.[3] По прежним воззрениям северно-байкальских бурят, каждый дух большого умершего шамана имеет по одной паре белоголовых орлов, которые гнездятся вблизи могилы шамана; эти орлы служат духам шаманов в качестве хубилганов и посланников. Убить белоголового орла буряты считали за величайший грех, последствием которого служат беды до седьмого колена. Орел будто бы понимает слова людей и за непочтительное о нем выражение жестоко мстит, насылая разные болезни на провинившегося и его семью. В связи с этим буряты избегали называть орла его прямым именем бургудт, а называли: ехэ-шобун, т. е. большая птица. Если на убитого человеком зверя или на зарезанную волком скотину сядет орел, то таковых трогать нельзя и даже близко подходить к ним не рекомендовалось. В особенности орлов боялись Кудинские буряты. Раненную орлом скотину они немедленно убивали и труп сжигали на костре. В Алари пользовались абсолютною неприкосновенностью черные белоголовые орлы-беркуты. Пестрых и черных, небелоголовых, орлов и черных орланов аларцы убивали, пользуясь их перьями для оперения стрел.[4] По поверьям Балаганских бурят, белую мышь видят только очень счастливые люди; ношение при себе шкурки белой мыши приносит человеку счастье, особенно в торговле; мясо ее целебно от разных болезней. Белую змею видят

---

[1] Штернберг. Культ орла, 731, из рукописи В. А. Михайлова.

[2] И. Косоков. К вопросу о шаманстве в сев. Азии. М. 1930, 30.

[3] Там же, 30.

[4] П. П. Баторов. Культ орла у северно-байкальских бурят. Бурятиеведение, 1927, № 3/4, 79—80.

также только счастливцы; мясо ее также целебно от разных болезней, а кожу рекомендовалось носить при себе.[1]

По воззрениям **вогулов**, разные демоны превращаются в гуся, в щуку, в лебедя, в ястреба, в лягушку, которая жила в утробе рыбы налима,[2] а также в змею, которую поэтому запрещали убивать. По наблюдениям В. Чернецова, почитаемые отдельными родами или «небольшими группами» вогулов демоны «в большинстве зооморфны и носят тотемный характер».[3] Таковы животные, «в образе которых живет божество данной группы» — волк, собака, гагара, крохаль, лягушка, щука и друг. Почитание их выражается не только в принесении им периодически жертв, но и в запрете убивать чайку, лягушку, ястреба и друг. Собаку после ее смерти хоронили, как человека, в деревянном срубе. Распространены также и леканы этих зооморфных демонов в виде гагары, чайки, сделанных из дерева или металла, гуся, лягушки и друг.[4]

Еж приносит буряту счастье в суде, почему бурят везет с собою в суд ежа и верит, что с ним находится главный защитник, которого никто не может ни обвинить, ни засудить.[5]

Остяки на р. Казым — почитатели медведя, а также и его изображения: «покупали винные бутылки с изображением медведя и, тщательно завернув их в платок, везли домой, держа в руках». Они же при «пляске медведя» во время медвежьего праздника имеют на руках особые рукавицы из кожи оленя, на одной стороне которых вышито волосом изображение медведя. Кроме медведя Казымские остяки почитали — крякового селезня (*Anas boshas*), чернозобую гагару (*Columbus arcticus*), орлана-белохвоста и кулика-сороку (*Haematopus octrolegus*). При ловле уток перевесами, остяки выпускали селезня, если он попадал, и в пищу ни в коем случае не употребляли. Гагару не убивали, а если она попадет в рыболовную сеть, то соответствующее место сети вырезывали. Орлан — птица «святая», «емы», и увидев ее остяцкие женщины «причитают». Кулика-сороку также почитали святою птицею.[6] Лягушки у остяков «считаются святыми и неприкосновенными. Их миссия заключается в том, чтобы пожирать траву, зараженную Муфили-Турмом, подземным демоном болезней, и поглощать из воздуха напущенную им заразу». В легенде, когда Ойка-урт подходил к зараженному Муфили-турмом месту, лягушка выскочила из болота и пожрала заразу; отрубленная

---

[1] Балаганский сборник, 201 и 214. Тр. ВСОРГО, V, 1903.

[2] Гондатти. Следы языческих верований у маньзов, 57—59; Новицкий. Краткое опис. о нар. остяцком, 71, ср. 57; Павловский. Вогулы. Казань, 1907, 183.

[3] Чернецов. Жертвоприношение у вогулов, 22.

[4] Гондатти, там же, 51 и 56; Чернецов, там же, 22.

[5] Смолев. Бурятск. легенды, 57.

[6] Шухов. Река Казым и ее обитатели, 32—35.

у ней Никитинским богатырем голова окаменела; голова эта долго служила онгоном у остяков Асынкиных юрт к северу от Сургута. Белизна крови у лягушки подтверждает, по мнению остяков, ее святость.[1] Многие остяки верили, что человек после своей смерти превращается в «жужелицу» — небольшое водное насекомое черного цвета из рода водолюбов, живущее в небольших озерах и стоячих болотных водах; только после своей третьей смерти в виде животного человек в конце концов исчезает бесследно. На этом основании остяки считали грехом убить жужелицу.[2]

Другие наши источники говорят об угорских народах, вогулах и остяках, не отделяя их друг от друга, вместе. По сообщению С. И. Руденко, отдельные роды этих племен не употребляли в пищу щуку, налима, чайку, гагару, некоторые виды уток, орла, лося и других животных, причем «то животное, которое нельзя употреблять в пищу, обычно нельзя убивать и ловить». «Не едят только тех животных, которые являются табу для данного рода»; «остяк или вогул одного рода не будет убивать или есть ту птицу или рыбу, которую ест одноплеменник из другого рода, и наоборот».[3] Карьялайнен отмечает у угорских народов несколько зооморфных демонов, между прочим: Старик-Ворон, Дух-Рыба-Старик и др.[4] Исчерпывающие доказательства того, что медведь был некогда тотемом отдельных родов у остяков и вогулов, даны в исследовании Н. Н. Харузина «Медвежья присяга и тотемические основы культа у остяков и вогулов».[5] Своим «домашним покровителем» остяки считали медведя. В юрте нередко имелась голова, клык и коготь убитого медведя, в честь которого был совершен праздник. Эти части медведя хранили или при входе в юрту, или в особых берестяных коробках, где хранился также клюв гагары, имеющий такое же значение.[6]

По воззрениям ненцев, демоны «приходят на землю медведями, приползают змеями, прилетают совами»; живут в деревьях и скалах.[7] Томские ненцы очень неохотно ели мясо медведя «из древнего священного страха перед ним».[8] Ненцы Ямала считали «святыми» белого медведя, чайку и птицу зуйка.[9] Юраки Береговой орды «придавали медведю божественные свойства» и совсем не ели его мяса.[10] Убив волка при нападении его на оленя, юрак не только не

---

[1] Луговской. Легенда о двух остяцких идолах, 2—3.
[2] Росляков. Похоронные обряды остяков, 2.
[3] Руденко. Инородцы нижней Оби, 33—34.
[4] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 205.
[5] Этн. Обозр. 1898, № 3, 1—36, № 4, 1—37.
[6] Шатилов. Ваховские остяки, 109.
[7] Зеленин. Описание рукописей, I, 22, рукопись К. Шабунина, 1871 г.
[8] Castrén. Nordische reisen, II, 189.
[9] Житков. Полуостров Ямал, 229.
[10] Костров. Очерки Туруханского края, 154.

пользуется его мясом или шкурою, но сейчас же сжигает то и другое.[1]

Селькупы (остяко-самоеды) на р. Турухане делятся на два экзогамных рода, основанных на кровном родстве по отцовской линии. Один из этих двух родов носит имя орла («орла половинный род»), другой — имя кедровки. Этих двух птиц селькупы прежде приручали, хотя кедровка — совершенно бесполезная в хозяйственном отношении птица. Шутливые поговорки соответствующих родов называют кедровку и орла «братьями» людей, членов этих родов, и говорят о запрете убивать своих «братьев».[2] Таким образом, следы былой тотемно-родовой организации у селькупов еще более или менее живы и бесспорны. У соседних енисейцев-кетов также все племя делится на два экзогамных рода, но имена их не по животным: «люди огня» и «люди кольца лыжного посоха» (там же, 101). По сообщению Миддендорфа, кеты «поклонялись богу земли, которым оказывается медведь».[3] Медведь этот не зверь, и его звериная шкура только одежда, под которою он скрывает свой человеческий вид, божественную силу и мудрость. Так сообщает Кастрен, по свидетельству которого, кеты почитали двух мощных божеств: 1) Koi, медведь и 2) Imlja, мамонт. Первый был мужчиной, а вторая женщиной. Они произвели на свет бесчисленное множество духов (kinsj или kuus), мужских и женских. Духи эти принимают вид змей, лебедей, уток, гусей, нырков и т. п. Медведь и мамонт могли снимать с себя оболочку зверя и показывались шаманам в виде духов.[4] Душа медведя — душа умершего человека, и в убитом медведе кеты старались узнать знакомого человека.[5] Орел, правда чаще двуглавый, считался у кетов первым шаманом. Убивать орла грех; человек, нашедший орленка, выпавшего из гнезда, считал это добрым для себя предзнаменованием. Случайно найденное перо орла укрепляли на видном месте в чуме.[6]

У карагасов один род ведет свое происхождение от крота, точнее — от животного, похожего на крота, и члены этого карагасского рода запрещают убивать данное животное. Другой карагасский род ведет свое происхождение от мелкой рыбки пот-палык, в буквальном переводе: вошь-рыба; хотя это вкусная рыбка, но данный род ее в пищу не употребляет.[7]

---

[1] Костров. Очерки Туруханского края, 154.

[2] Прокофьев. Остяко-самоеды Туруханского края, 101—102.

[3] Миддендорф. Путешествие, II, 657.

[4] Castrén. Vorlesungen, 228.

[5] Финдейзен. Из поездки к кэто, 128.

[6] В. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, 23.

[7] Максимов. К вопросу о тотемизме у народов Сибири, 6, сообщ. И. Е. Евсенина.

«Сокровенное сказанье о поклонении Монгол» 1240 г., Юань-чао-би-ши, передает, что начало рода ḥuja'ur, к которому принадлежал Чингис-хан, положили «пегий волк да прекрасная маралуха».[1] Известный иранский историк древней Монголии Рашид-ад-Дин, писавший свою историю в начале XIV в., сообщает о монголах, между прочим, следующее: «Есть такой обычай: птица [?] считается ункуном (т. е. онгоном) какого-нибудь народа, когда ее избирают в предзнаменование благословения, благополучия; ее не трогают, не ловят и не едят ее мяса, и до самого конца эта мысль прямо стоит, и всякий народ знает свой ункун».[2] Слово «птица» в этом переводе оказывается поправкою переводчика Н. И. Ильминского; поправка эта вполне соответствует дальнейшему тексту памятника, где сообщается, что онгонами монгольских родов были именно птицы: королевский белый сокол, орел, берущий зайцев орел, кречет, и непонятные переводчикам две птицы соколиной породы. И хотя другой переводчик, И. Н. Березин, переводит интересующее нас слово иначе, но смысл в целом от этого нисколько не меняется. Перевод Березина гласит так: «Обычай таков, что на сделанного онгоном какого-нибудь племени, так как его назначают ради предзнаменования в благополучии, уже не нападают, не причиняют ему стеснений и мяса его не едят. Этот смысл действует доныне. Каждое из тех племен знает своего онгона».[3] Тот факт, что своих онгонов-птиц древние монголы не убивали и не ели, подтверждается обоими переводами. О функции же предзнаменовательной монгольских онгонов-тотемов у нас речь будет ниже (§ 34).

Тувинцы (сойоты) называли медведя «праотцем всех людей» и не ели медвежьего мяса.[4] Они же, подобно карагасам и минусинцам, не употребляли в пищу щук — «как воплотившихся водяных духов.[5]

Качинский род бӱрӱт (беркут) имел своим тотемом орла, которого качинские шаманы считали своим родоначальником.[6] И у телеутов также есть сеок (род) беркута, но мы на основании одних названий родов не считаем возможным заключать о тотеме, почему и нигде не даем перечня таких названий, которых в Сибири очень много. Женщины качинского рода бурут (пюрут?) не только не ели зайцев, но не имели права прикасаться к зайцу и называть его по имени.[7] Мы знаем, что и такого рода женские и словесные за-

---

1 Б. Я. Владимирцов. Общественный строй монголов. Л. 1934, стр. 53.
2 Ильминский. Замечание о тамгах и ункунах, 141.
3 Сб. летописей. История монголов, соч. Рашид-Эддина. Перевод Березина, 25
4 Катанов. Среди тюркских племен, 521.
5 Катанов. Письма из Сибири, 30.
6 Штернберг. Культ оорла, 733, по данным С. Д. Майнагашева.
7 Кузнецова-Кулаков. Минусинские и Ачинские инородцы, 192.

преты сами по себе еще не свидетельствуют о тотемизме, так как они легко возникали и на новой почве.[1] Но в данном случае мы знаем, что как раз в этом качинском роде был широко распространен онгон зайца, причем этот онгон переходил по женской линии (§ 8). По сообщению Н. Ф. Катанова, качинский род Пюрют «почитает зайца и считает его своим покровителем. Женщины этого колена не входят в тот дом, где есть заячья шкурка».[2] Качинские женщины не ели также и щук.[3] Минусинцы вообще почитали змею, медведя и многих птиц, которых они считали «святыми», особенно лебедя. Кастрен отметил такое обыкновение у минусинцев: кто застрелил лебедя, тот идет с ним к своему соседу, который угощает его айраном. Охотник дарит соседу лебедя, а тот обязан подарить ему своего лучшего коня. Новый владелец убитого лебедя идет сам к своему ближайшему соседу и производит такой же точно выгодный обмен. Так лебедь переходит из юрты в юрту. Конечно, наконец лебедь должен остаться у одного человека, который к своему сожалению должен уступить своего лучшего коня за испортившуюся птицу.[4] Г. Н. Потанин правильно истолковал этот своеобразный обычай: «вначале убитый лебедь охотно покупался теми людьми, которые считали себя его потомками (ср. выше § 23); потом установилась норма уплаты за него, покупка обратилась в обязанность, и прежний торг получил вид обмена подарками».[5] Иными словами: убитого лебедя некогда выкупали члены того рода, тотемом которого был лебедь. — Одно из колен казахского рода Кирей считало своим предком филина, от которого будто бы родила двух сыновей бездетная прежде женщина Соксур, жена Самамбетя. У представителей этого колена долго сохранялся обычай выкупать пойманных филинов и отпускать их на волю, причем выпускавший произносил: «Отец наш филин, прощай! явясь пред очи бога, соделай нам добро!» — «Зачем мучаешь моего отца?!» так с укором говорили они человеку, мучающему филина.[6]

У бельтиров орел фигурирует в родовом жертвоприношении на священной горе. К этому празднику кто-нибудь из бельтиров убивал орла, причем верили, что орла для жертвы им посылали сами духи. Если никто из бельтиров не убьет орла, то они приобретали эту птицу, убитую кем-либо из представителей других родов. К ритуальному мужскому головному убору бельтиры привязывали столько пучков из орлиных перьев, сколько душ мужского пола

[1] Зеленин. Табу слов., I, 27 и сл.
[2] Катанов. Среди тюркских племен, 540.
[3] Кузнецова-Кулаков. Там же, 196.
[4] Castrén. Nordische Reisen, II, 318.
[5] Потанин. Очерки сев.-западной Монголии, II, 3, примеч. к гл. 1, № 18.
[6] Потанин. Там же, 4.

в семье, но не менее трех; если желают, чтобы в семье родился мальчик, то привязывали лишний пучек.[1] Болотной дичи, кукушек и лебедей бельтиры совсем не стреляли.[2] Койбалы не стреляли синицу, ласточку и турпана, считая их «божьими птицами». Минусинцы не ели гагар и больших черных уток, так наз. «лысых».[3] У качинцев орел считался родоначальником шаманов, а также родоначальником и покровителем рода бурут (беркут).[4]

У тунгусов гагара (уком) считалась божеством воды, лебедь (галиль) и орел (гуши) — божествами промысла, ястреб (терепга) — божеством предвещания, медведь (кути) — божеством клятвы. Хархи, демон смерти и разрушения, то прикинется огромным медведем, то волком, то лосем.[5] Тунгусы на Аяне считали орла неприкосновенным: почитали его и никогда не убивали.[6]

По свидетельству К. Рычкова, тунгусы считали ящера (ehele) главным духом старейшего шамана. Когда один тунгус-безбожник отрубил ящеру лапы, то вскоре началась эпидемия, которую приписали мести богов. Тогда шаманы водрузили на длинный шест ящера с отрезанными лапами: кто взглянет на ящера, тот будет жив.[7] Здесь мы имеем как следы тотемических верований, так и живой культ медицинского онгона.

Многочисленные сказания чукчей о вороне мы здесь не приводим; упомянем лишь, что ворон принес чукчам болезнь оспу,[8] и что чукчи не ели ворона.[9] Кроме сказаний о вороне, у чукчей находим тотемическое же предание о ките, как о предке рода: «кит выбросил около реки Ворваркен, впадающей в Ледовитое море, мужчину, и отсюда начался род чукчей»; женщина же была сотворена ранее этого.[10] Когда чукчи предпринимали путешествие, то они обыкновенно привязывали к поясу кожу зверька ласочки, которая считалась талисманом «для ускорения пути».[11] Гиляки боялись волка, избегали с ним встречи и не убивали, почитая его за злого духа.[12] Баргузинские орочены хоронили убитых медведя и лося.[13] Эскимосы на берегах залива Коцебу считали черную ворону творцом вселенной.

[1] Майнагашев. Жертвоприношение небу у бельтиров, 94.
[2] Кузнецова-Кулаков. Минусинские и Ачинские инородцы, 192.
[3] Катанов. Отчет о поездке 1896 г. в Минусинский округ, 76.
[4] Штернберг. Культ орла, 733, сообщ. С. Д. Майнагашева.
[5] Костров. Очерки Туруханского края, 104—105.
[6] Пекарский-Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов, 113.
[7] К. Рычков. Медный змий. Записки Зап.-Спб. отдела XXXVIII, 1916, 40 и 42.
[8] Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, 404—405.
[9] Л. Шренк. Об инородцах, II, 128.
[10] Сведения о чукчах кап. Шишмарева 1821 г., 187.
[11] Кибер. Чукчи. Спб. Вестник, 1824, 105—106.
[12] Пермикин. Записки Спб. отдела, II, 65.
[13] Н. М. Добромыслов. Заметки по этнографии баргузинских орочен. Труды Троицкосав-Кяхт. отдела, V, № 1, М. 1902, 82.

Мы в данной своей работе не изучаем вопроса о древесных тотемах Сибирского населения, ограничиваясь только рассмотрением животных-тотемов. Но тотемы-деревья в Сибири безусловно были. Им мы посвящаем особую свою работу.

Здесь же приведем лишь, для доказательства общего положения, несколько фактов, в которых можно видеть пережитки растительных тотемов.

У гольдов были священные родовые деревья, так наз. tutgá. Перед этим деревом совершались, между прочим, моления Сангé Марá перед началом охоты.[1] В годовом празднике очищения грехов у ительменов, принесенная для данного обряда из леса береза играла роль, очень близкую к той, какую имело на весеннем таджикском празднике дерево малый кедр.[2] У китайцев сходную роль играла ель,[3] а у аларских бурят — береза.

Буряты в день тайлагана рано утром доставляли из леса большую березу с густыми ветвями, которые, равно как и вершина березы, должны быть непременно цельными, ничуть не обломанными. Длина березы около 4 м. Эту березу утром водружали среди улуса или вблизи улуса на южной стороне и называли «тургэн-шире». К ней собирались мужчины, и каждый собственноручно навешивал на ветви березы ленты белого и голубого цветов. Эта обрядовая береза с навешенными на ней лентами оставалась неприкосновенною до будущего тайлагана, которые совершались всегда на одном и том же месте.[4]

Переживание якутского тотема-лиственницы мы приводим в главе о вотивах (§ 52): к лиственнице подвешивали изображения больных домашних животных, очевидно чтобы тотем или более поздний его дериват — дух-хозяин дерева починил старые души больных животных или же вселил новые.[5] Якутские шаманы считали вместилищем своей души лиственницу с «ведьминым помелом», от которой шаман взял материал для своего бубна.[6] Ненецкий шаман таким же деревом считал ель, которая сама просит шамана: «сруби меня — я твое дерево!».[7] Ненцы передавали дереву свои болезни, а также приносили кровавые жертвы перед лиственницей за счастливо проведенное на летних кочевьях время и рога жертвенных оленей прикрепляли к вершине этой лиственницы.[8] Гольды видели

---

[1] Козьминский. Отчет, 45—46.
[2] Зеленин. Тотемический культ деревьев, 626.
[3] Иакинф. Китай в гражданском и нравственном состоянии, IV, 65.
[4] Баторов. Аларские тайлаганы, 4, 6—9.
[5] Трощанский. Эволюция черной веры, 177 и 178.
[6] Васильев. Шаманский костюм и бубен, 28.
[7] Старцев. Самоеды, 129.
[8] Кушелевский. Северный полюс, 115.

местонахождение душ животных в щепках, камешках и т. п.[1] У бурят легендарное шаман-дерево защищает человека, который ночует под его кроной.[2] Бурятский тотем-трава «человеческий корень» описан нами ниже (§ 52). У остяков священными деревьями были сосны и лиственницы.[3] У минусинцев лиственница пользовалась таким же почитанием, как у финнов рябина.[4] Ительмены видели в старой высокой ольхе местожительство беса, и ежегодно стреляли в эту ольху.[5] Маньси подобным же образом стреляли в свои разные священные деревья.[6] У якутов лиственница считалась излюбленным деревом абасы, т. е. злых духов, а береза — ajы, добрых духов.[7] Буряты прогоняли свой скот от падежа между сосной и лиственницей.[8] Они же передавали деревьям болезнь ревматизм: больной искал в лесу две наклонившихся лесины, и в тот момент, когда эти лесины от ветра терлись одна о другую, разъединял их, говоря: «я ваши боли снял, а вы снимите мою боль!», после чего натирал больное место об эти деревья.[9] К растительным тотемам мы склонны возводить т а р ойротов и й е р е х чуваш. (§ 57).

§ 24. ВРЕДНЫЕ ТОТЕМЫ

В предшествующем параграфе мы нарочито остановились главным образом на тех преданиях, где былые тотемы сибирского населения выставляются в роли благодетельных существ. Диссонансом прозвучало почти одно только замечание: у якутов орел насылает на людей болезни вообще. Это замечание не должно нас смущать. Ниже мы увидим, что вредных тотемов не меньше, чем полезных. Когда тотемизм существовал в виде живого культа, тотемы представлялись вообще вредоносными духами. Эта их вредоносность и послужила поводом к их культу: люди заключали с ними союзы, чтобы отстранить от себя вред со стороны тотемов. А этот вред выражался, по воззрениям тогдашних людей, больше всего и чаще всего в том, что тотемы, вселяясь в людей, причиняли им болезни. В якутских сказаниях тотем-орел сохранил эту свою древнейшую черту, и только. Обилие сказаний о тотемах как о благодетельных существах объясняется тем, что это уже большею частью фольклорные

---

[1] Козьминский. Отчет, 44.
[2] Балаганский сборник, 217.
[3] Дунин-Горкавич. Тобольский север, III, 36 и 50.
[4] Castrén. Nordische Reisen, II, 318.
[5] Крашенинников. Описание земли Камчатки, II — 1, 76
[6] Гондатти. Следы, 68—69, 73.
[7] Ионов. Орел, 9.
[8] Баторов. Материалы по скотолечению, 7.
[9] Баторов-Хороших. Народная медицина у бурят, 8, № 19.

сказания, где герои обычно идеализируются и рисуются в чудесном или получудесном виде, во всяком случае фантастическими чертами. Все древнейшие демоны были в большей степени вредоносными, нежели благодетельными. И, например, чукчи «имеют лишь довольно смутное представление о высших благодетельных существах vairgit, тогда как враждебные духи kelet хорошо известны всякому чукче, не говоря уже о шаманах».[1] Равно кочующие коряки весьма редко вспоминали своего доброго демона Апапель; «все их религиозные обряды имеют отношение к злым земным духам. Воображение коряков видит везде, в каждой горе, море, в реке, в лесах и на равнинах — демонов, которых они представляют себе безусловно желающими зла и весьма жадными».[2] Героями же фольклорных сказаний представляются прежде всего те именно тотемы, которые были связаны с людьми союзно-договорными отношениями и хорошо исполняли свои обязательства, вытекающие из этих договоров.

Дошедшие до нас сказания созданы или переработаны в эпоху патриархального рода и даже еще позднее, когда в религиозной идеологии уже отчетливо различались добрые и злые демоны. В связи с этим функция тотемов была теперь расчленена. Прежде эта функция тотемов соединяла в себе их вредные и полезные воздействия на человека. Подобным образом мифическая рогатая змея белорусских сказаний имеет два рога, из которых один рог дает человеку всевозможное счастье, а другой — совершенно обратное.[3] Теперь же вредные воздействия стали приписывать одним тотемам, полезные — только другим, причем характерные черты тех и других сгущались, идеализировались, принимая чудесно-фантастические формы. В якутском орле такое расчленение не выдержано до конца, и в результате получился кажущийся диссонанс. Гиляки, во избежание такого диссонанса, расчленили своего былого тотема-тигра на двух разных тигров. Функции одного, благодетельного тигра гиляков, мы изложили выше. Теперь скажем о функциях второго, губительного тигра, и еще раз напомним, что подобное расчленение функции можно ожидать для каждого решительно сибирского тотема, хотя не для всех их сохранились до нас полные сведения. Онгоны, ближайшие преемники сибирских тотемов, далеко не «добрые» духи; по своей природе они вредоносны, они причиняют людям болезни, равно как мешают им на охоте, — и только связанные союзом-договором, заключенные в тесную оболочку лекана и в связи с этим находящиеся в сильной зависимости от человека, в жилище которого они живут и кормятся, — только в силу этих исключитель-

[1] Богораз. К психологии шаманства, 22.
[2] Дитмар. О коряках, 29.
[3] Никифоровский. Простонародные приметы, 199, № 1536.

ных условий онгоны вынуждены помогать людям, в частности брать обратно к себе насланные ими на людей болезни. В культе онгонов обычны обереги. А если люди и говорят онгонам панегирики, восхваляют их, то это обычная лесть перед сильным. Как ниже увидим, вредоносное отношение к людям полностью перешло от зооморфных онгонов и к антропоморфным (§ 36).

Второй из двух различных «видов» гиляцкого тотема-тигра оказывается весьма губительным для человека; он относится к разряду самых страшных мiльков, чертей. Он может убить человека на расстоянии. Эти тигры-черти чаще всего ходят стаями. Если преследуемый ими человек взберется на дерево, то они подгрызают корни дерева. Спасти человека в таком положении может только одно: человек должен нанести себе ножом рану; льющаяся из раны кровь вызывает борьбу между отдельными тиграми, и борьба эта кончается взаимным поеданием ими друг друга. По своим размерам этот вид тигра очень отличен от первого: он меньше кошки, ходит то на трех, то на двух, то на одном пальце. Помимо имени тигра (кlунд) он носит у гиляков еще особое имя: чхорамlанд.[1] Приведя эти сведения, Л. Я. Штернберг удивляется тому, что «это мифическое, маленькое по размерам животное гиляки постоянно смешивают с тигром». Нам это «смешение» вполне понятно: тут расчленился на два разных образа один и тот же прежний тотем: добрые его стороны и поступки сконцентрировались в одном тигре, вредные и дурные — в другом. Фантастический же, чудесный характер сказаний — обычное и неизбежное явление в фольклоре, особенно же в фольклоре, связь которого с религией еще не вполне выветрилась.

Коряки, по Дитмару, считали волка «слугою дьявола»; волк у них «из всех зверей особенно уважается»; его не стреляли, но били.[2] Также и чукчи говорили, что в волке находится злой дух, который хочет истребить их стада (там же, 37). По верованиям вогулов, в лягушку, ящерицу и в паука входит манкв, злой демон, который через этих животных может проникнуть и в человека. Названных животных вогулы запрещали есть.[3] Остяки верили, что злой дух Кул-сарт-лунг (буквально: рыба щука лунг) обитает в глубине озера Алле-Эмтер в виде огромной щуки, голова которой покрыта мхом; этот лунг может утащить в озеро всякого неосторожного рыбака. Другой злой дух остяков — Кор-тегар, болотный заяц.[4] Если женщина ест щуку, то в эту женщину вселяется дух куль, хозяин озер и рек, и она должна погибнуть от вздутия живота. Равным

---

[1] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 205.
[2] Дитмар. О коряках, 30.
[3] Гондатти. Следы, 70.
[4] Шатилов. Ваховские остяки, 104.

образом и у ненцев женщине также запрещалось прикасаться к щуке и к налиму. Обычно ненцы совсем не ели щук и пойманную ими щуку выпускали обратно в воду. [1]

У якутов ворон, дятел, кукушка и некоторые другие птицы — «худые», они «от абасы», т. е. от злого духа. Ворон, по некоторым сказаниям, наушничает Улу-Тојону. [2] Абасы превращается часто и в корову, равно как и во многих других животных. [3] В образе кукушки, улиты-травника (*Totanus ochropus*), гагары и ворона у якутов летали злые духи; подражать их крику может только шаман; всем прочим людям запрещалось. [4] Подобную якутскому ворону роль наушника у ительменов играет ящерица: ящериц ительмены считали шпионами; их посылает подземный демон для того, чтобы найти людей, которым нужно умереть («для подсмотру их и для предсказания смерти»). Увидев ящериц, ительмены безжалостно уничтожали их, «чтобы они не могли дать известия пославшему их». Если же не удавалось убить, то ительмен впадал в отчаяние, ежечасно ожидая смерти, и некоторые действительно иногда умирали «от уныния их». [5]

У гиляков выдра — «злое демоническое существо». [6] Любовь к человеку «бога-зверя», по представлениям гиляков, вызывает в этом человеке психическую болезнь со смертельным исходом; такова, в частности, любовь лисицы, [7] с чем нужно сравнить интернациональное поверье о летучем змее-инкубе или суккубе. У бурят злой дух Элье являлся людям в виде коршуна, сидящего на коне. Злым духом ада становится у бурят мышь, хотя иногда она похожа на кошку или собаку. Если птица турпан, удод, зверь сурок или змея сделают гнездо или нору под домом или в доме бурята, то это считалось дурным предзнаменованием, равно как и крик ворона на дому. [8] У сибирских татар черная лисица считалась дочерью адского божества Изид-хана. [9] У тунгусов «черный бог» Хархи принимает вид огромного медведя или волка, или лося. [10] У ульчей птица кòро считалась предвестником бед: кто ее увидит тот непременно умрет. [11] Русские на р. Чуне, на крайнем севере Сибири, считали рыбу бычка

---

[1] Костиков. Законы тундры, 41.

[2] Трощанский. Эволюция черной веры, 56.

[3] Шашков. Шаманство в Сибири, 55.

[4] Кулаковский. Материалы, 73.

[5] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I — 2, 350.

[6] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 33, 177 и 197, ср. 182 и 184.

[7] Шашков, там же, 57.

[8] Балаганский сборник, 199, 201, 209, 210, 215, 243—244.

[9] Шашков. Шаманство в Сибири, 68.

[10] Записки Сибирского отдела Географ. общ. XIV, 1857, 104.

[11] Л. Шренк. Об инородцах, III, 120.

(*Cottus sibiricus* Pall.) за чорта и не ели его.[1] Русские на р. Вятке верили, что «в змею, волка, медведя и щуку нередко входит чорт и вредит человеку; этим животным крестьяне приписывали силу нечистого духа».[2] Свиркун (сверчок) в доме белорусса приносил несчастье и даже смерть.[3] Ко всему этому надо прибавить данные о животных-тотемах, как о причине болезней (§ 13 и 25), а также данные о мести зверей людям (§ 28).

§ 25. ТОТЕМЫ — ДУХИ БОЛЕЗНЕЙ

Преобладающее большинство духов-онгонов, особенно зооморфных, ведают человеческими болезнями, насылая болезни на людей и потом часто воспринимая их вновь к себе. Эту свою функцию онгоны явно унаследовали от своих предшественников, животных-тотемов. Медицинскую функцию древнейших в истории религии духов-тотемов и онгонов мы считаем первичною и исконною: именно борьба с болезнями привела людей к культу тотемов, а потом к культу онгонов, в которых примитивные люди мнили найти себе защиту от болезней. Выше (§ 13) мы очень подробно развивали то положение, что причиною своих болезней примитивное население Сибири считало животных. Здесь мы еще приведем некоторые соображения и факты, свидетельствующие о том, что животные, вселение которых в человека мыслилось причиною болезней, были не просто животными, а тотемами. Когда дух-тотем освободился от связанности его с внешнею оболочкою животного, когда тотем превратился в онгона, тогда он остался прежде всего демоном болезни. Известно, что ближайшие соседи сибирского населения на востоке, северно-американские индейцы — тотемисты, и что у многих из них был тотемом ворон. И вот, об этих именно тотемистах-индейцах мы имеем такое свидетельство: в начале XIX в. они думали о посетившей их оспе, что «болезнь сия послана на них от ворона, в наказание за войны, которые они тогда беспрестанно вели между собою».[4]

У бурят подобное же поверье сохранилось в сказаниях об орле, а орел, по словам М. Н. Хангалова, был единственным животным, которого буряты «считали богом» (§ 23). В бурятских фольклорных преданиях зафиксирована медицинская функция этого орла, который сначала наслал на бурята болезнь, а потом излечил этого больного бурята. По бурятской легенде, один бурят побил орла, вскоре

---

[1] Воробьев. Население Причунского края, 87. ИОАИЭ, XXXIII, 1926, 2/3, 87.
[2] Зеленин. Табу слов, II, 41.
[3] Никифоровский. Простонародные приметы, 207, № 1613.
[4] Вл. Романов. О колюжах или колошах вообще, 27. Сев. Архив, 1825, № 17.

после чего у этого бурята сильно вспухла нога, так что он не мог ходить и лежал в юрте. В своих сновидениях больной бурят ходит по разным судебным инстанциям, куда его вызывают по жалобам «царя-орла». Две первых судебных инстанции приговорили бурята к смерти, но третий суд, на третью ночь, Хаги-суглан, напротив, помиловал бурята, обвинив «царя-орла». Судебный приговор гласил: «так как он, царь-орел, должен был защищать бедных бурят, а не обижать их и не посылать на них болезней, — поэтому Хаги-суглан приказал царю-орлу немедленно вылечить этого бурята от болезни, и впредь не делать ему вреда». Дальнейший сон больного бурята был таков: «царь-орел прилетел к нему и распорол распухшую ногу, из нарыва вынул червя и бросил... Проснувшись, бурят видит, что нарыв на его ноге прорвался, и весь гной вытек. Скоро рана зажила, и больной вполне выздоровел».[1] Здесь орел уже не простое животное, а демон. Болезнь он причиняет не своим собственным вселением в тело больного, а вселением особого червя, выбросив которого из разрезанного им нарыва, демонический орел тем самым исцелил больного. Причиняет болезнь демон-орел уже не потому, что такова его природа, а в наказание человеку за оскорбление, за побои орла. Словом, все окружение факта взято из содержания развитой религии эпохи феодального общества («царь-орел», существование целых трех судебных инстанций и т. д.). Но центральный пункт восходит к тотемизму: тотем-птица сначала причиняет болезнь, вселяясь в тело в виде животного, а потом исцеляет, удалившись из тела.

О замечательной устойчивости и глубокой древности медицинской функции демонов в религиях народов Сибири красноречиво говорит следующий факт. Наиболее развитая в Сибири демонология бурят видит самый высший разряд своих, антропоморфных уже, демонов в так наз. тенгриях, небожителях, среди которых преобладают светлые, добрые демоны-благодетели. Бурятский этнограф М. Н. Хангалов насчитал 99 таких тенгриев, а И. Подгорбунский добавил к спискам Хангалова еще 14.[2] И вот, среди этих бурятских «небожителей» мы встречаем не менее девяти тенгриев, «представляющих олицетворения болезней, насылаемых духами» (24), т. е. говоря иначе и проще: демонов болезней. Таковы Ганзу тенгри, т. е. демоны беснования, бешенства; злой женский тенгрий, Окин хара тенгри, насылает бесплодие, болезни женских половых органов, умерщвляет рожениц и т. п. Целых семь демонов Хожиринги долон тенгри насылают тяжкие болезни, а именно Хамшин хара тенгри насылает чахотку и кашель, Ухэр хара тенгри — болезни рогатого

[1] Хангалов. Суд заянов над людьми, 16.
[2] Подгорбунский. Из мифологии бурят и монголов шаманистов, 3—4.

скота, Бомон хара тенгри — сибирскую язву, и т. д. (24—25). В виде бурятских тенгриев олицетворен вообще небесный свод, гром и молния, светила небесные, различные атмосферные явления и т. п. (4—5). Почему среди них появились также и злые демоны болезней, Подгорбунскому не ясно (25), тем более что духи болезней имеются во множестве среди онгонов (§ 9), равно как и среди хатов (25), т. е. среди низших, по сравнению с тенгриями, категорий демонов. Но поскольку бурятский культ хатов и тенгриев был дальнейшим развитием культа онгонов, а значит и тотемов, — постольку он не мог пройти мимо центральной функции онгонов и тотемов — медицинской функции. Таким путем эта медицинская функция оказалась, в бурятской демонологии, на небе, в среде небесных демонов.

И у якутов ряд духов болезней также живут на небе, принадлежат к числу небожителей. Например Улу-тојон (буквально: грозно-страшно-великий господин), которого А. Е. Кулаковский считает ајы, т. е. добрым, светлым божеством, оказывается «причинителем болезни», несмотря на то, что он живет на южном небе.[1] У якутов, как мы уже видели (§ 23), светлый демон орел «насылает на людей болезни вообще», между прочим крупную сыпь, так наз. «крылатую сыпь»,[2] а также Виттову пляску, сумасшествие, эпилепсию, боль в руках и друг., а демон Девица с чайкой — слепоту (§ 13 и 23). Лечение огнем накожной болезни, приписываемой якутами духу-хозяину орла, мог совершать только якут, «происшедший от орла» (§ 23). Остяцкий дух Куль вселяется в женщину под видом щуки, и женщина погибает от вздутия живота. Любовь к человеку «бога-зверя», в частности лисицы, вызывает у гиляков психическую болезнь данного человека, со смертельным исходом (§ 24). Гиляки верили, что больного чахоткою или раком желудка иссушает особый злой дух, которого они представляли себе в виде крысы.[3] Гиляки, употребляя в пищу волка, лису, россомаху, никогда не ели крыс, *Mus decumanus* Pall., считая их источником болезни. Змей, жаб и всех других земноводных и пресмыкающихся гиляки не ели по той же причине.[4] По воззрениям башкир, болезни могут принимать вид животных, чаще всего сороки.[5] Больной лихорадкой литовец видит свою болезнь или в виде собаки, или вола, или иного какого-нибудь животного, или в виде человека.[6]

---

[1] Кулаковский. Материалы, 16—18.
[2] Припузов. Животные средства лечения у якутов, 123.
[3] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 91
[4] Л. Шренк. Об инородцах, II, 123 и 128.
[5] Руденко. Башкиры, II, 310.
[6] Петкевич. Материалы по народной медицине литовцев, 187, № 4.

§ 26. Тотемы — фантастические звери

По мере разложения старинной системы верований, те элементы, на которые она распалась, обычно получают в преданиях людей фантастический, чудесный оттенок и становятся фольклорными сказаниями. Мы уже видели у гиляков двух разных тигров, на которых явно расщепился былой тотем-тигр; один из этих двух тигров, губительный — явно фантастический, в действительности совсем не существующий, а другой, благодетельный, носит лишь отдельные чудесные признаки (§ 23 и 24). Гольды рассказывали о рогатой лягушке, которая встречается будто бы крайне редко и которая приносит человеку счастье: для этого человек должен бросить на лягушку какую-нибудь принадлежность своей одежды, и тогда она сбросит свои рога — талисман счастья и богатства.[1] Подобным образом русские верили в существование рогатой царицы змей. Интернациональными являются фантастические летучие змеи-деньгоносцы, они же инкубы и суккубы. У имеретин Кавказа змей-деньгоносец выходит из яйца змеи; если не выполнить его условий, то человека съедают змеи.[2] Горные таджики верили в существование драконов, аждаhор: это духи в виде больших змей без ног, с длинною гривою, с громадною головою и страшною пастью, которая усажена острыми и крепкими зубами; он глотает человека.[3] У орочей Татарского пролива была сильнейшая уверенность в существовании фантастических громадных змеев, которые глотали живых людей и оставляли за собою широкий, как от лодки, след красного цвета. Если убить такого змея, то от мести его сородичей человеку нет никакого спасения; разве только залезть в семь котлов, вставленных один в другой: шесть таких котлов чудище прободает, а седьмой проколоть не в силах.[4] Сравнить крылатых драконов китайской демонологии, крылатых коней в сказках Сибири и Европы; во всем этом можно также видеть далекие отзвуки былого тотемизма.

Гольдские злые духи-бусеу чаще всего превращались в черных безобразных птиц газа, у которых железные перья, острый железный клюв и железные когти. Эти фантастические птицы сохранили очень старую, унаследованную еще от животных тотемов способность «забираться внутрь человека и причинять болезнь».[5] Так наз. iјa кыл (буквально: мать зверей), духи-покровители якутских шаманов, все более или менее фантастические ; но среди них каi-кыл со-

---

[1] Шимкевич. Некоторые моменты из жизни гольдов, 19.

[2] Сборник материалов по этнографии, издав. Дашк. музеем, III, 169, Сизов.

[3] Семенов. Из области религиозных верований горных таджиков, 87.

[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 431.

[5] Лопатин. Гольды, 220.

вершенно фантастический, несуществующий зверь.[1] Казахи Средней Азии верили, что птица атайка кладет яйца в старых кладбищах и на холмах и из этих яиц выходят гончие собаки, «кумай», — крошечные, но превосходные в охоте. Мясо атайки не ели, будто бы потому, что у нее бывают менструации.[2] Щенки-кумаи гибнут от голода, и только счастливейшие люди находят их. Очень сходное поверье было у сванов на Кавказе: из яйца орла-ягнятника вылупляется, между прочим, будто бы, курча — мифический щенок; орел большей частью его убивает, чтобы он не достался людям.[3] У ойротов-телеутов существовало прежде поверье: птица кулады-куш живет на высоких лесных горах Алтая. Видят ее редко, лишь немногие. Гнездо ее на земле. Кто найдет яйца этой птицы, тот может управлять природой: если разбить яйцо, то вскоре наступит продолжительное ненастье или снег, хотя бы в середине лета. На какую высоту от земли приподнять разбитое яйцо, такой вышины выпадет и снег. Этим, будто бы, пользовались иногда конокрады, чтобы скрыть следы украденной ими лошади: они вызывали снег, чтобы снегом засыпало следы украденных коней. Рог очень редко встречающейся однорогой козлухи имеет, в прежних поверьях ойротов, чудесную силу: во время засухи рог выносили на улицу, обливали водой и отряхивали на солнце три раза; после этого наступало ненастье.[4]

Сравнить сказание коми о чудесном дереве: у каждого человека имеется дерево-двойник, которое при порубке его двойником человеком говорит по-человечески, истекает кровью и, будучи срублено, обладает чудодейственной силой. Если сделать из него стол, то он никогда не оскудеет съестными припасами, лыжи — при одной мысли о путешествии переносят человека до места назначения.[5]

Среди онгонов, а еще чаще среди амулетов и талисманов также очень часто встречаются фантастические звери. Например, гиляки, чтобы избавиться от болезни спины, делали амулет амфибии с широкою, усаженной зубами пастью, — вроде крокодила, которую они называли: хаз. Такого зверя гиляки в действительности «не видали и не слыхали о нем, нет о нем и преданий».[6] Равно и ульчи лекан фантастического зверя кхазь вырезали в качестве средства против различных болезней (120). В археологических находках Урала, среди так наз. «чудских образков», очень обычно изображение животного, которое археологи часто называют «ящером». Это животное имеет обыкновенно один рог, что сближает его с таинственным

[1] Виташевский. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями, 186.
[2] Диваев. Ит-ала-каз, 149. Этн. Обозр. 1908, № 1/2.
[3] З. Шаншиев. По Сванетии, 1931, 91.
[4] Архив рукописей А. В. Анохина, № 51—123.
[5] Сидоров. Следы тотемических представлений, 49.
[6] Л. Шренк. Об инородцах, III, 118 и 120.

«единорогом» древнерусских сказаний (ср. рис. 7). Не исключена возможность, что тут имеется в виду мамонт, тем более что некоторые черты дают право предполагать существование этого зверя в земле, что сибирские легенды приписывают именно мамонту. На шаманских бубнах и костюмах особенно много фантастических фигур, которые генетически связаны с упомянутыми выше «чудскими образками».

§ 27. ПЕРЕНЕСЕНИЕ РОДОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ НА ЖИВОТНЫХ [1]

Мы считаем тотемизм религиею родового общества и склонны видеть в нем именно отражение, преломление в религиозной надстройке социально-родовой организации людей. Эта социальная организация была перенесена с людей также и на мир животных. В параллель к союзам-соглашениям, которые заключали разные экзогамные роды между собою для брачных целей, в идеологии развилось представление о тотемических союзах с разными зоологическими видами животных. [2] Ниже (§ 28) мы увидим, что, судя по преданиям разных народов Сибири, взаимные отношения между людьми и животными как бы регулировались институтом междуродовой кровной мести. Выше (§ 21) мы видели, что наибольшую активность среди духов-онгонов, в том числе и зооморфных, проявляют духи блуждающие, бродячие, т. е. как бы находящиеся вне родовой и вообще социальной организации. У антропоморфных духов-онгонов это отличие выражено еще резче и отчетливее: громадный процент их составляют заложные покойники (§ 38), т. е. прежде всего души безродных людей, окончившие свою жизнь плачевно. Здесь мы остановимся прежде всего на выяснении того, что представление о социальной организации диких животных действительно известно в идеологических надстройках большинства сибирских народов. Так, гиляки перенесли на собак свои законы брачной экзогамии, и «собак, уличенных в кровосмесительстве, убивают, считая их оборотнями». [3] По воззрению айнов, не только звери, но и деревья «живут родами, как и люди, и имеют хозяина — нубури камуй», т. е. горный хозяин. [4] Орочи говорили, что человека съесть может только тот «худой» тигр, который отбился от хозяина своего, как отбивается иногда собака и дичает. [5] Ненцы Сибири предста-

[1] Этот вопрос подробнее развит нами в особой статье: «Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей». (Известия АН СССР, ООН, 1935, № 4, 403—424).

[2] Зеленин. Тотемический культ деревьев, 592 и 621.

[3] Штернберг. Гиляки, 26. Этн. Обозр. 1904, № 1.

[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 625.

[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 428.

вляли себе белых медведей морского побережья как бы особым народом, и о борьбе с ними говорили, как о войне: «если вышлешь туда 8 человек, то белые медведи немедленно высылают против них 12 субъектов своей братии».[1] Гиляки представляли себе зайцев «в виде особого племени гилякообразных существ, имеющих своего хозяина. Этот хозяин oskyz'n — большой, как корова, совершенно белый, с длинным носом».[2] Кроме этого заячьего «хозяина», гиляки знали еще оленьего хозяина, tlangi-yz'n, похожего на оленя; хозяина кабарги, mekvon-gi. Негидальцы говорили, что хозяин соболя, это «самый большой и самый черный соболь»; увидев его внезапно, ослепнешь; он посылает человеку соболей в добычу. Напротив, у лося, белки и лисицы нет «хозяев». Орочи Татарского пролива знали «хозяина медведя», который давал охотникам в добычу медведей; «хозяина» тигра, для которого простой тигр — «все равно что собака».[3] Чукчи и их русские соседи на р. Колыме признавали «хозяев» отдельных звериных пород: «лисий хозяин», «волчий», «олений», «песцовый хозяин» и т. д.[4] Сюда же нужно относить «князьков» у русских охотников Сибири — выродков разных диких животных, выдающейся величины, необычайной окраски, или имеющих какой-либо иной необычайный признак и дающих их обладателю счастье в охоте (§ 35).

Среди «хозяев» отдельных зоологических видов необходимо строго отличать 1) зооморфные и 2) антропоморфные существа. О последних мы уже говорили выше (§§ 23 и 35); таковы бурятские эжины и тунгусский muhun, в отличие от іччі якутов. Это духи, бестелесные человекообразные существа, которые могут проникать всюду, которые живут во всем сходно с людьми, и которые вселяются в диких животных, а также и в домашних животных, посвященных небесным демонам (§ 48). Что касается зооморфных «хозяев» отдельных звериных пород, то представление о них имеет реальную основу в вожаках звериного стада. В каждой почти группе «стадных» животных, даже и в «руне» некоторых рыб, напр. рыбы пузанок,[5] не говоря уже о пчелиной матке, имеются такие вожаки, которые обычно идут впереди стада, как бы выбирая для него дорогу и самое направление движения. Вожак табуна диких оленей — почти всегда самка и «отличается рослостью».[6] В результате перенесения на этих вожаков социальных отношений человеческого коллектива, развивались представления о неприкосновенности вожака; напр. та-

---

1 Миддендорф. Путешествие, II, 666.
2 Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 33.
3 Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 321, 429, 535.
4 Богораз. Областной словарь Колымского русского наречия. СПб. 1901, 152
5 Л. С. Берг. Рыбы России. 499.
6 Третьяков. Туруханский край, 304

кие поверья: если убить старшего сверчка, то другие сверчки соберутся и выгрызут убийце глаза.[1] У славян (так наз. князьки, хозяева, корольки) и на Кавказе эти, уже мнимые, вожаки звериной породы мыслятся большею частью с белой окраской, а рыбы — с белой же или же с красной.[2] Здесь, в этой необычайной раскраске вожаков, мы видим явное последствие их контаминации с животными-фетишами (ср. § 35).

Здесь необходимо напомнить, что все сказания о социально-родовом устройстве животного мира дошли до нас из уст людей, которые давно живут сами совсем не в социальных условиях родового строя, а в феодальном или даже капиталистическом обществе. Естественно, что и терминология, и все подробности, обстановка в этих сказаниях рисуются пронизанными более поздними и более сложными социальными отношениями. Первоначальный вожак, предводитель стада, превращается в «хозяина», причем термин этот понимается очень различно. Русские сказания на нижней Волге говорят о «пастухах» звериных стад, но эти «пастухи» уже вполне антропоморфны. Напротив, сибирские сказания говорят большею частью о шаманах и хозяевах диких зверей, и эти шаманы и хозяева, даже «цари», почти всегда зооморфны. Как развилось представление о «хозяине», для выяснения этого сложного и большого вопроса необходимо особое исследование. Мы думаем, что Кастрен был прав, когда он говорит о «родовой организации у змей» в представлениях финнов и многих народов Сибири, хотя подлинные сказания, приведенные им, говорят большею частью о начальниках (Häuptling), о короле и царе змей. Лопарские сказания о змеях Кастрен резюмирует в таких словах: «Как и люди, змеи живут в обычных общинах по своим законам и правилам. В каждой общине есть глава (Häuptling) и другие чиновники. Раз в год в каждой общине происходит вече (käräät) на определенном месте. На этом собрании каждый может докладывать начальнику, который не только чинит суд и расправу над змеями, но определяет наказания также и людям и другим тварям, если они умертвили или оскорбили кого-либо из его подчиненных». Кастрен приводит еще легенду о вымершем племени аринов. Арины жили летом на о-ве р. Енисея (Татешевский о.). Один молодой аринец увидел в поле змею и разрубил ее на две части. Змея осталась живою и пожаловалась своему королю. Разгневанный князь собрал всех подчиненных ему змей и решил отомстить. Змеи подошли к р. Енисею и стали на берегу звать лодку. Старик-аринец услыхал зов и выехал. Велико было его удивление, когда он увидел весь берег реки покрытым змеями. Король заста-

[1] Матеріяли до української етнольогії, XXI/XXII, 1929, 350, Яр. Пастернак.
[2] Moszyński. Kultura ludowa, II, 546—547.

вил старика переправить в лодке змей на остров. Потом он сам сел в лодку. В пути сказал старику-перевозчику: «Когда будешь дома, не забудь насыпать кругом своей юрты пепел и положить веревку, сплетенную из черных и белых конских волос». Старик все это исполнил. А утром все жители были мертвы и улус разрушен. Осталась только юрта старика.[1]

Буряты змеиному царю Алтан-Толи и его жене Алташа-Хатун приносили в жертву пеструю овцу, причем часть мяса перевязывали четырехцветными шелковинками «в виде змеи». Этот змеиный царь считался кроме того духом-покровителем одного бурятского шамана. Буряты указывали еще три местные горы, на которых живут будто бы тайша змей, староста змей и старшина змей.[2] Другие наши источники именуют змеиного царя (могон хан) бурят: Абарга-мого, т. е. Абарга-змея, как равно и царя рыб: великая рыба Абарга.[3] Кроме этих двух «ханов» животного мира, бурятские сказания знают еще царя зверей: Аргалан-зон, царя птиц — птица Хан-хэрэгдэ, и царя муравьев — Шоро-темен-шургалжин-хан. Из всех животных, по бурятским сказаниям, только одна летучая мышь ни одному царю не подчиняется. В бурятском фольклоре упоминается еще и царица лягушек, а также бывшее « собачье царство.[4] Наконец, черви, по воззрениям бурят, разделяются на несколько «царств», из которых каждым владеет особый «государь». Эти цари вступают иногда между собою в войну. Во владениях своих неприятелей черви при этом стараются подъедать хлебные корни и тем нанести вред враждебному царству.[5] Это последнее сказание имеет в виду уже даже земледельческий быт местного степного населения («хлебные корни»), т. е. оформлено оно очень поздно.

Таджики верили в существование змеиного царя, Шоhи-моро, который обитает в своем «Змеином городе»; но это уже скорее зооморфный дух, чем зверь.[6] Сравнить легенды о создании южносибирского города Змеиногорска. Социальное устройство демонов вообще также вполне аналогично, как известно, социальной организации людей. Якутские шаманы, по словам автора 1822 г., предсказывали, что «такого-то *преисподнего селения диаволы* намереваются нанесть кому-нибудь болезнь или другое какое-нибудь зло — ему самому или его семейству; тогда заблаговременно стараются отвратить их намерения.[7]

---

[1] Castrén. Nordische Reisen, I, 66; II, 321, примеч.
[2] Агапитов-Хангалов. Материалы, 22.
[3] Бурятские сказки и поверья, 1889, 119.
[4] Балаганский Сборник, 176, 193—194.
[5] Шашков. Шаманство в Сибири, 76.
[6] Семенов. Из области религиозных верований горных таджиков, 87.
[7] Описание якутов и т. д., 1822, 277.

Животные шаманы в сибирских представлениях, напротив, сохраняют вполне свою зооморфную природу. Например, медвежий шаман у якутов отличается от прочих медведей только своим умом, неуязвимостью, а также пеганой (пегой) шкурой, гривой и хвостом. Случаев, чтобы люди его убили, не бывало.[1] Если якут убьет шамана-лебедя или шамана-коршуна, то он умрет или же убитая им птица проклянет его род.[2] Шаманов якуты видели еще среди журавлей, почему их, как и лебедей, запрещали убивать.[3] Орочи верили, что шаманы бывают среди змей.[4] По сказаниям ненцев, «шаманит» та белка, у которой зимою сохраняется рыжая шерсть; ненцы запрещали убивать такую белку.[5] Хакасы знали, повидимому, общего шамана для всех птиц: птицу-турпана они считали за шамана-колдуна, ее не ели и не стреляли.[6] Антропоморфизированный вожак зверей приближается к лесному духу-хозяину, стадом которого мыслятся дикие звери. В низовьях Волги отмечены сказания о том, что суслики, зайцы, сайгаки (степные антилопы), а также крысы, мыши и другие животные имеют своих «пастухов» — таинственных людей. Пастух ведет стадо таких животных при их переселении с одного места на другое. Таинственного «пастуха» видят крайне редко. По одной легенде, это человек необыкновенного роста, с кнутом длиною в несколько метров; он выпивает одним залпом полведра водки.[7]

§ 28. ИНСТИТУТ РОДОВОЙ МЕСТИ В ЖИВОТНОМ МИРЕ

Условия тотемических союзов родовой организации людей с отдельными зоологическими видами животных требовали, чтобы люди не убивали своих тотемов-животных. Это требование однако часто нарушалось. По поводу этих нарушений тотемического союза создан был целый ряд преданий о мести со стороны животных: мстит чаще всего в таких случаях вся порода данных животных. Тут мы имеем явное перенесение на мир животных института кровной междуродовой мести, которая так характерна для родового строя. Орочен не убивал волка, который задавил у него оленя: если такого волка убить, то другие волки непременно передавят у пострадавшего

---

[1] Кулаковский. Материалы, 58.
[2] Пекарский-Попов. Среди якутов, 22.
[3] Трощанский. Эволюция черной веры, 56.
[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 431.
[5] Устное сообщение Н. И. Гаген-Торн.
[6] Серебряков. К вопросу о праазиатских элементах культуры, 32.
[7] А. Н. Минх. Сайгачьи и крысьи пастухи, 162—163. Этн. Обозр. 1893, № 3, 162—163, ср. 1891, № 1, 85—86, Сумцов; Минх. Народные обычаи и суеверия в Саратовской губ., 49.

и остальных его оленей.[1] И у якутов «старинные поверья считают убийство волка подлежащим мести со стороны волчьей породы», чем затруднена охота на волков.[2] То же самое поверье отмечено у чукчей, которые боялись бить волков, думая, что другие волки, в отмщение за убитого, истребят весь олений табун убившего.[3] Гольды верили, что если «убить смирного тигра», который не нападает на человека, то появится много тигров, и они будут нападать из-за кустов.[4] Тунгусы на Енисее говорили: «убивать комара нельзя, так как от этого они еще больше распространятся».[5] Осетины говорили: «змей много, всех не перебьешь; одну-две из них убьешь, а других на себя озлобишь».[6] Белоруссы прежде не советовали убивать блох, «потому что другие блохи ожесточенно вступаются за погубленных».[7] Эсты о-ва Эзеля не разрешали детям убивать жучков, вредящих полевым посевам, говоря: «чем больше боли мы причиним жучку, тем больше вреда принесет он нам»; некоторые хоронили найденных жучков в землю, иные клали их в поле под камень и даже кормили зерном.[8]

Якуты верили, что если убить сонного медведя, не разбудив его предварительно от зимней спячки, то за него мстят другие медведи, нападая на спящего охотника.[9] Ненцы верили, что «родные медведя» отомстят человеку за убийство их сородича, а потому ненец-охотник, встретившись с медведем, сразу его не убивал, а сначала выхвалял его достоинства, просил не поцарапать его своими острыми когтями и спрашивал, для чего медведь повстречался с ним? «Наконец уговаривает: «Да, князь-медведь, ты идешь ко мне — хочешь, чтобы я тебя убил, чтобы твою кожу повесил шайтану! Иди, иди! Смерть для тебя готова, но я не ищу ее!» Стреляя после всего этого в медведя, ненец считал себя «оправданным против родных медведя».[10] У лопарей отмечено поверье, что за непочтительное отношению к трупу убитого медведя преступнику мстят «все медведи».[11] Орочская сказка гласит: когда дети в игре перебили белке ногу, белка ушла с угрозой, что завтра она явится с другими белками и

---

[1] Черкасов. Записки охотника восточной Сибири, 1884, 185.
[2] Тимофеев-Терешкин. Очерки пушного дела в Якутии, 14.
[3] А. А. Ресин. Очерк инородцев русского побережья Тихого океана, 130, ИГО, XXIV, 1888, № 3.
[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 502.
[5] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 132.
[6] Вс. Миллер. Осетинские этюды, I, М. 1881, 99 и 101.
[7] Никифоровский. Простонародные приметы, 209.
[8] Зеленин. Табу слов, I, 15, цитует Holzmayer'a, 1872 г.
[9] Кулаковский. Материалы, 57.
[10] Кушелевский. Северный полюс, 111.
[11] Н. Харузин. Русские лопари, 203.

перебьет их всех. На другой день действительно явилась стая вооруженных белок, от которых люди скрылись.[1]

Эти представления о мести со стороны всей породы зверей, со стороны всего зоологического вида, были потом перетолкованы на новый лад. Стали говорить о мести со стороны души убитого зверя, о «проклятии» со стороны его, о мести лесного хозяина[2] и даже о спасении своего рода мученичеством, если человека кусают блохи.[3] Новизна этих последних представлений бесспорна. Бо̀льшую древность веры в месть звериной породы подтверждают, между прочим, те уловки, которые применялись охотниками для избежания мести со стороны зверей. Например, охотники стреляли все разом, или приглашали для убиения попавшего в аркан зверя стороннее лицо, и т. п. Особенно ярко говорит о древности то обстоятельство, что месть звериной породы была не односторонним актом. И люди точно также мстили зверю за нарушение договорных отношений. Орочи Татарского пролива говорили: «Если медведь растерзает человека, надо этого медведя убить, съесть его сердце, мясо бросить, а шкуру и голову подложить под убитого».[4] Сходный обычай был у гиляков: если гиляк погиб в борьбе с медведем, то сородичи были обязаны отомстить за убитого. Для этого они отправлялись по следам зверя-убийцы и убивали его. Если же настичь убийцу не удавалось, то убивали вместо него двух других медведей. Убитого медведя помещали в таком случае в особо построенную клеть из накатника, и верхом на медведя усаживали убитого им гиляка. Если же от убитого остались одни лишь кости, то клали их просто рядом с медведем в клетки.[5] Или же гиляки разрезали медведя-убийцу на мелкие кусочки, разбрасывали их во все стороны и всячески глумились над ними.[6] Между прочим, дух-хозяин нарушившего договор медведя, по словам Л. Я. Штернберга, «выплачивает виру за убитого человека, посылая в изобилии ценного зверя».[7] Также и вогулы мстили медведю: если медведь задерет кого-либо из охотников, то брат или другой близкий родственник убитого должен обязательно найти этого медведя и убить его или сам погибнуть.[8]

Гольды мстили тигру, убившему человека: близкие и родные убитого шли искать убийцу-тигра и, убив его, хоронили в землю, причем старик произносил речь: «Теперь мы квиты: вы нашего убили,

---

[1] Маргаритов. Об орочах, 34—35.
[2] Зеленин. Табу слов, I, 15—16, 22, 41—42, 63.
[3] Труды Общ. исследователей Волыни, XII, 1914, 97, В. Кравченко.
[4] Штернберг. Семья и род у народов северо-восточной Азии. Л. 1933, 21.
[5] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 42.
[6] Штернберг. Избранничество в религии, 52.
[7] Штернберг. Материалы, 42.
[8] Гондатти. Культ медведя, 78.

мы вашего! Теперь будем мирно жить. Больше не лезьте! Если придете, убивать будем!».[1] В этой речи выражено вполне ясное сознание гольдами того, что в своих отношениях к тигру они руководились именно нормами кровной родовой мести. Если убивший тигра гольд часто видит во сне убитого, то гольды собирали суд представителей, который обычно присуждал убийцу уплатить за убийство зверя шелковый халат, котел и т. п. вещи. На деле халат заменяли тряпочкой, котел — чумашкой и т. п., и все эти вещи вешали в кустах.[2] И здесь лишнее доказательство, что тотемические союзы с животными были со стороны людей сознательным полу-обманом; вполне серьезный и даже благочестиво-религиозный характер они получили лишь в позднейших полу-фольклорных сказаниях.

У тунгусов месть медведю-убийце выражалась в своеобразном презрении к нему. Убив медведя, тунгус сначала гадал, бросая вверх лапу убитого и по положению упавшей лапы заключая — ел данный медведь человека или нет. Если ел, то мясо медведя в пищу не употребляли.[3] Сравнить юраков, которые сжигали волка, убитого при его нападении на стадо домашних оленей.

Взаимоотношения между людьми и дикими животными регулировались не одним только институтом кровной мести, по самой своей природе отрицательным. Мы видим у людей положительную тенденцию установить с окружающими зверями, в частности с хищниками, добрососедские отношения. Известно, что орланы-белохвосты и некоторые другие хищные птицы выводят свое потомство из года в год в одном и том же старом гнезде. По моим наблюдениям на Урале башкиры в таких случаях не зорили гнезд хищной птицы вблизи своей деревни. Они уверяли, что при этом условии хищник никогда не трогает домашних птиц в данной деревне. Те же башкиры уверяли меня, что и клопы в их жилищах «своих не кусают», а кусают только чужих, гостей, т. е. клопы представлялись как бы домашними животными, подобными дворовым собакам. Вполне аналогичное отношение сагайцев к волчице отметил И. Каратанов: когда волчица изберет себе место недалеко от пастбища, то сагайцы не разоряли ее гнезда и норы и не старались убить волчат: «думают, что волчица ходит за добычей подальше от ближайших пастбищ, чтобы не навлечь на себя подозрения».[4] И у ненцев Ю. И. Кушелевский отметил то же: ненцы не трогают волка, неподалеку от норы которого пасутся их олени, так как и волк не трогает в таком случае оленей, а ходит за добычей к отдаленным оленьим стадам.[5]

---

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 502.
[2] Штернберг. Там же, 502.
[3] Третьяков. Туруханский край, 487.
[4] Попов-Каратанов. Качинские татары, 647.
[5] Кушелевский. Северный полюс, 87.

Словом, с волками минусинцы и ненцы явно старались установить вполне добрососедские отношения.

Буряты не убивали волков у себя во дворе: если волк забежит во двор, то надо сначала выгнать его вон и убить уже вне двора.[1] И. Попов отметил у качинцев запрет более общего характера: «весною молодых волчат нельзя ловить и увозить живыми, равно как и бить их около норы: волчица или волк выследят истребителей, и непременно отомстят им, задирая овец, скот, коней».[2] Н. Озерецковский в 1785 г. описал, как русские на Ильмене расправлялись с найденными волчатами: брать их себе боятся, «опасаясь мщения волчицы — по примеру других волчиц, которые прежде за щенят своих мстили», истребляя скот. Найденных маленьких волчат русские или жгут, обложив хворостом, или прибивают им лапы гвоздями к бревну либо к доске и пускают по течению реки: волчица бежит за своими детьми по берегу и, потеряв их из вида, сама пропадает.[3]

Запрещение разорять гнезда зверей и птиц очень широко распространено у всех народов Сибири, и почти все сказания о том говорят о мести со стороны страдающих от нарушения этого запрета животных. Интернациональным в Евразии оказывается сказание о мести аиста: если разорят его гнездо, то аист приносит в клюве головню и, бросив ее на дом, зажигает хату. Бурятская легенда говорит не об аисте, о котором передают европейские легенды, а о лебеде, одном из бесспорных тотемов у предков современного бурятского народа. Когда один бурят-охотник разорил гнездо лебедя и принес детенышей его домой, то лебедь притащил во рту горящую головню, бросил ее на крышу дома злополучного охотника и сжег таким образом весь улус.[4]

Мыши, в отмщение за взятые людьми из их нор съедобные запасы, непременно что-нибудь испортят у похитителя, после чего сама пострадавшая мышь будто бы давится.[5] Но человек, как всегда, хитрит и обманывает своих мнимых «союзников»-животных: ительмены маскировали свой грабеж мышиных нор под видом меновой торговли с мышами: никогда не убивая при этом ни одной мыши, ительмены-сборщики клали в ограбленные ими мышиные норы, вместо взятых оттуда съедобных кореньев, старые тряпки, ломаные иголки, крошечку кедровых орехов и собственных съедобных трав, а в заключение заявляли мышам, чтобы те не обижались: все, мол,

---

[1] Балаганский сборник, 109.

[2] Попов-Каратанов. Качинские татары, 634.

[3] Озерецковский. Путешествие по озерам Ладожскому, Онежскому и вокруг Ильменя. СПб. 1812, 516—517.

[4] Шашков. Шаманство в Сибири, 75.

[5] Третьяков. Туруханский край, 309.

сделано не с дурными намерениями, а из чувства дружбы к ним.[1] Ительмены не только не убивают мышей, «но наипаче стараются всеми силами об их сохранении»,[2] что понятно, так как грабеж мышьих запасов давал им большой процент необходимой провизии.

Буряты считали грехом разорять гнезда ласточек.[3] Веснушки на лице буряты приписывали тем, чьи предки съели когда-то пятнистые яйца одной птицы.[4] У гольдов отмечен запрет выкапывать из нор лисят,[5] у тунгусов «вскармливать дома диких северных оленят и лосят».[6] В последних случаях мы имеем лишь иную форму запрещения зорить гнезда диких зверей. С явным запретом разорять орлиные гнезда связаны поверья остяков, которые считали «священным» то дерево, на котором орел несколько лет подряд вьет свое гнездо.[7] Сарычев передает, чем в 1789 г. охотские матросы объяснили бурю на море: капитан взял с собою на судно пойманного на берегу живого орла. Они просили отпустить на волю этого орла, «надеясь, что тогда ветер перестанет свирепствовать».[8]

Запреты зорить гнезда животных нередко объяснялись медицинскою функциею этих последних, как источников человеческих болезней (§ 13). Русские и литовцы, подобно бурятам, запрещали детям зорить гнезда ласточек и других птичек, мотивируя запрет так: у разорившего гнездо лицо покрывается оспинами или веснушками.[9] Этот же мотив сквозит и в следующем белорусском поверье: человек, нашедший склад запасов белки, сам лично не должен пользоваться им: это причинит ему боль зубов и желудка. Но, как всегда, человек лукаво находит выход-обход: если те же запасы будет кушать не сам нашедший их, а чужой ему, сторонний человек, тогда никому никакого вреда не будет, будет даже польза.[10]

Широко распространенные запреты уродовать и вообще издеваться как над живыми животными, так и над их трупами, мотивируются обычно неизбежною местью со стороны животных. Тунгусский мальчик на Енисее поймал живую птицу кукокі и выщипал у нее, у живой, перья. На следующий же день у него заболели ноги,

---

[1] Steller. Beschreibung von Kamtschatka, 1774, S. 91.

[2] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I—2, 228

[3] Балаганский Сборник, 210.

[4] Баторов-Хороших. Материалы по народной медицине аларских бурят, 8, № 23.

[5] Липский. Элементы религиозных представлений, 65.

[8] Сарычев. Путешествие, II, 157.

[9] Мои наблюдения на Урале в начале XX в.; Боричевский. Народно-славянские рассказы СПб. 1844, 153; Петкевич. Материалы по народной медицине литовцев, 181.

[10] Никифоровский. Приметы, 186, № 1422.

появились раны на ногах и его «съела» дурная болезнь.[1] На р. Колыме охотники поймали арканом живого дикого оленя, содрали с него шкуру и пустили на волю. Олень убежал, но после того прекратилась весьма благоприятная для охоты переправа оленей через р. Колыму: стадо приблизится к берегу и уже намерено броситься в воду, как вдруг откуда ни возьмись бежит ободранный олень, — и стадо убегает назад от реки.[2] Якут увидел громадного карася и ударил его палкой. Карась уплыл окровавленным, а якут, вернувшись домой, в тот же день умер — будто бы в наказание за изувечение карася (там же, 110). Качинцы передавали: один человек рассек змею пополам и в таком виде отпустил. Змея пожаловалась своему начальнику, большему змею, а тот пришел со своим войском и истребил весь Белоюсский род.[3] У гиляков был обычай — при убиении медведя охотниками оставлять на месте смерти медведя его лапы и внутренности. Не исключена возможность, что это обыкновение связано было с представлениями о возрождении убитых зверей. В случае нарушения этого обычая гиляки ждали «мести» со стороны медведей. «Мстя за унесенные лапы и внутренности своего собрата, медведи делаются необыкновенно свирепыми, и охота на них опасною».[4]

Пищевые запреты есть мясо отдельных видов животных большею частью тесно связаны с запретом убивать этих животных, и вместе с последними также восходят к тотемизму. Мотив мести со стороны животных тут очень часто уже не сохранился, но предполагается. Об этих запретах мы уже говорили выше (§ 23). Здесь приведем еще ряд фактов. Буряты запрещали убивать орла, лебедя, ворона, лягушек, собаку, летом еще и коршуна.[5] Одно бурятское предание гласит: когда бурят убил змею, у него заболела нога. Всякий раз как боль в ноге усиливалась, больному казалось, что в эти минуты «появлялась маленькая змея и кусала ногу. Болезнь окончилась смертью больного».[6] Монголы не убивали орла, лебедя, яло, утку, гуся, журавля, Даурского ворона, птицу ангир (*Valpanser rutila*), не ели бесхвостых зверьков *Siphneus aspalax* и *Lagomys ogotona*, так как, де, они бесхвосты и этим похожи на человека, и всякую рыбу.[7] Монголы-торгоуты считали грехом убивать лягушек и есть свиней.[8] Тунгусы не убивали орла.[9] Ненцы Ямала не ели чаек, «которых они

[1] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 94.
[2] Маак. Вилюйский округ, III, 110.
[3] Попов-Каратанов. Качинские татары, 650—651.
[4] Сильницкий. Быт гиляков на низовьях Амура, 5.
[5] Балаганский сборник, 203, 215; Сказания бурят, 1881, 125.
[6] Агапитов-Хангалов. Материалы, 22.
[7] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, II, 96, 98, примеч. к № 18, 3.
[8] А. А. Ивановский. Монголы-торгоуты, 25.
[9] Пекарский-Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов, 113.

считали в числе священных птиц».[1] Юраки бросали в огонь мясо убитого волка; не ели медвежьего мяса.[2] Томские ненцы не ели волков, лисиц, соболей и россомаху, очень неохотно ели медведя.[3] Кеты не ели колонка, горностая, волка и лису; запрещали стрелять в орла.[4] Русские в Туруханском крае считали грехом убивать ласку.[5] Якуты не убивали орла, сокола-чеглока, ворона, дятла, кукушку, лебедя и всех «худых» (от абâсы) птиц; не ели чаек, лисиц, песцов, бурундуков, некоторые и белок; еще не ели волков, россомах и рысей, дятла, ворона и ворону; чечеток не ели потому, что они будто бы превращаются в мышей. И рядом с этим считали грехом, убив медведя, не есть его мясо.[6] Тувинцы (сойоты) не ели налима, медведя, собаку, волка, лису, бурундука, колонка, хорька, журавля, галку, сороку и всех тех птиц, которых их русские соседи считали не съедобными. Охоту на медведя тувинцы «почитали грехом, убив медведя, не есть его мясо.[6] Тувинцы (сойоты) не ели дится повсеместно».[7] Каргасы не ели рыб — налима, щуку и широколобку (бычка?), зверей — россомаху, волка, лису, свиней; не убивали лягушек и змей.[8] Хакасы не ели лебедя, турпана, некоторые и медведя; турпана некоторые также и не стреляли.[9] Бельтиры не стреляли лебедя и кукушку.[10] Минусинцы не ели собаку, кошку, волка, рысь, лису, суслика, мышь, крысу; птиц — лысуху, ласточку, синицу, турпана, местами — зайца, медведя, свинью.[11] Кумандинцы не ели колонка, свиней, медведя.[12] Лебедя не убивали разные народы на пространстве между рр. Омью, Тарой и Иртышем. Русские на Алтае не убивали и не ели лебедя: если показать его детям, то все умрут.[13] Гольды не ели ворону, сороку, чайку, дятла, орла, хорька, лису, волка, тигра и собак.[14] Гиляки ели всех птиц, которые водятся

---

[1] Житков. Полуостров Ямал, 210.

[2] Костров. Очерки Туруханского края, 154; Кривошапкин, Енисейский округ, II, 153.

[3] Casrtén. Nordische Reisen, II, 189.

[4] Костров, там же, 121; Кривошапкин, там же, 134; Финдейзен. Из поездки к кэто, 127.

[5] Третьяков. Туруханский край, 307.

[6] Трощанский. Эволюция черной веры, 56; Серошевский. Якуты, 323—324; Маак. Вилюйский округ, III, 59.

[7] Кон. Предварительный отчет, 30 и 37; Катанов. Среди тюркских племен, 521.

[8] Катанов. Поездка к карагасам, 147, 148, 154.

[9] Серебряков. К вопросу о праазиатских элементах культуры, 32.

[10] Катанов. Отчет о поездке в Минусинский край, 60.

[11] Кузнецова-Кулаков. Минусинские и ачинские инородцы, 192.

[12] Н. Б. Шерр. Из поездки к кумандинцам, 97. Алтайск. сборн. V, 1903.

[13] П. Степанов. Зоографический очерк, 33; Потанин. Юго-западная часть Томской губ., 124.

[14] Шимкевич. Обычаи, 139.

в их стране, исключая одних только воронов и ворон, «с которыми у гиляков связаны суеверные представления». Из четвероногих не ели только крысу, из прочих — премыскающихся и земноводных.[1] Ительмены не стреляли касаток, не ели волка, лису, рыбу камбалу.[2] Чукчи не ели ворона.[3] Коряки Паренские не убивали и вообще не наносили никакого вреда волку, утке морской и утке-белошейке, ласточке, ворону, сороке, кукушке, орлу, пауку, гусенице и селедке.[4] Вогулы не ели гагару, лягушку, ящерицу, паука, змею.[5]

Все эти пищевые запреты мотивировались обычно тем, что нарушение их человеком влечет за собою разного рода несчастия.[6] У нас есть все основания возводить их к прежним тотемическим запретам — убивать и есть тотемов-животных. Особенно характерны запреты, относящиеся к медведю. Мы привели уже сообщение Фел. Кона о том, что тувинцы охотились на медведя, считая однако же такую охоту грехом, поступком против совести. Хакасы и кумандинцы совсем не ели мяса медведя, а якуты, напротив, считали грехом не есть мясо медведя, убитого на охоте. Рядом со всем этим у разных народов Сибири известно ритуальное вкушение мяса медведя на «медвежьем празднике», для которого некоторые племена даже сами вскармливали молодых медвежат. Ороченская легенда объясняет запрет женщинам есть отдельные части медвежьего мяса тем, что все орочены произошли от одной девицы и медвеженка,[7] т. е. медведя не ели как предка.

Месть диких зверей людям выражается еще и в особой форме: убиваемое охотником животное портит себе, в момент смерти, наиболее ценную и нужную охотнику часть своего организма, ради которой человек и охотится на данное животное. Охота таким образом не достигает своей цели. Во избежание таких неприятных случаев, охотники вступают с убиваемыми животными в особые специальные соглашения по данному поводу. Так, качинский охотник, прежде чем стрелять в ворона, желчь которого считается ценным лекарством при ожогах, ранах и других болезнях, уговаривается с вороном, говоря: «желчь моя! от мини! Иначе желчь у ворона исчезнет, и охотник напрасно потеряет заряд».[8] В этих словах охотника правильнее будет видеть не заклинание, а уговор с вороном, чтобы он

[1] Л. Шренк. Об инородцах, II, 123, 127—128.
[2] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I—2, 225, 303, 307.
[3] Л. Шренк, там же, 128.
[4] Бауэрман. Следы тотемического родового устройства у коряков, 77.
[5] Гондатти. Следы, 70.
[6] П. Степанов. Зоографический очерк лесисто-болотистой полосы между рр. Омью, Тарой и Иртышем, 1886, 33.
[7] Пель-Горский. Инородческое население по притокам Уссури, 39.
[8] Попов-Каратанов. Качинские татары, 30.

не прятал свою желчь. Таким же образом долганы требовали от пойманного налима, чтобы он не прятал свою вкусную и жирную печень, максу, причем даже ударяли налима по животу палкой.[1] Ительмены принимали меры к тому, чтобы убиваемая ими мокой-рыба, *Canis carcharias* Auck., не испортила себе в момент своей смерти от стрелы охотника своего пузыря, который был очень нужен ительмену для хранения в нем топленого жира.[2] Представление о том, что убиваемое животное может испортить свои ценные свойства, известно почти всем более примитивным народам мира. Например, и андаманцы верили, что вкус мяса черепахи совершенно портится, если к ней прикоснуться ползучим растением анаедрион, которого черепаха вообще очень не любит.[3]

Когда взаимоотношения двух сторон регулируются институтом кровной мести, т. е. в конце концов правом сильного, — тогда естественно возникает соревнование в силе. Признание себя слабейшим равносильно уступке, даже подчинению. В связи с этим сильна тенденция во что бы то ни стало, хотя бы на одних словах, показать свое преимущество в силе над соперником. Такие отношения соперничества, соревнования нашли себе отражение и в примитивной религии, где отношение людей к демонам регулируется не подчинением, не смирением, а договором-союзом на равных началах. У якутов отмечено такое именно соревнование в следующем обычае. Когда в натопленном камине слышится продолжительный своеобразный звук очень высокого тона, не то писк, не то свист, то якуты думали, будто это свистит «іччі (хозяин) жадности», обот іччітä. Якуты в таком случае свистели более продолжительно, втягивая в себя воздух, и говорили: «Мой свист лучше и сильнее!» «Если же так не сделать, то в течение зимы пища будет не питательной: іччі жадности вытянуло бы сур (душу) всей пищи.»[4] Таким образом своевременное заявление о своем преимуществе в искусстве свиста якобы спасает якутов от очень тяжелых потерь в питательности всех их съестных припасов, конечно мнимой.

Мы думаем, что такое же отношение соперничества и соревнования имело место и в следующем поведении тех же якутов, равно как и их соседей — по отношению к медведю. Якуты и другие народы северо-востока Сибири были убеждены, что медведь иногда объявляет «вызов людям», как это делает и якутский іччі жадности. А именно, медведь в лесу поднимается около дерева на задние лапы, вытягивает переднюю «руку» (лапу) и, сдирая когтями древесную

---

[1] А. А. Попов. Долганы, рукопись.
[2] Крашенинников. Описание земли Камчатки, II, 307.
[3] Религия наименее культурных племен, 100.
[4] Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, 45.

кору, делает на дереве метку. Это вызов на единоборство. Если охотник принимает вызов медведя, то он делает метку рядом — выше медвежьей. Если же человек не желает бороться с медведем, то он кладет свою метку ниже медвежьей. Но воздержание человека от ответа медведь считает, будто бы, «оскорбительным» для себя; да такие случаи и были прежде, вероятно, очень редки. Якутский охотник, как правило, не только принимал вызов, но и еще тут же ругал медведя, чем заставлял его непременно явиться. Впрочем, по местным поверьям, медведь в таких случаях и сам обязательно караулит, ждет своего соперника около данного дерева.[1]

Во всех приведенных выше запретах и поверьях мы видим память о существовавших некогда у населения Сибири идеологических, молчаливых союзах между людьми и отдельными породами диких животных, иначе говоря — память о тотемизме. Такую же память мы усматриваем и в следующем обряде ительменов: убивая зверя, ительмены «за мясо зверю дают травяной мешок (из съедобной травы *Cyperoides*), чтобы не сердился и не жаловался своим сродникам».[2]

§ 29. РОДОВАЯ СОБСТВЕННОСТЬ, ПРИПИСЫВАЕМАЯ ДИКИМ ЖИВОТНЫМ

Приписывая диким животным социально-родовое устройство, сходное с человеческим, люди естественно должны были признавать за дикими животным также и право родовой собственности. Кеты, например, говорили, что рыбы имеют свой «собственный берег», подобно тому как каждый зверь имеет свою «собственную страну». Рыбы живут вместе артелями».[3] Конечно, собственность животных часто признавалась людьми больше для вида, фиктивно и формально. Изучаемые факты приводят нас к выводу, что почтительное отношение к тотемам вообще росло и увеличивалось по мере разложения тотемизма, а не наоборот. Когда тотемические союзы отошли в прошлое и сделались фольклорным преданием, тогда только тотемов стали идеализировать и стали относиться к ним с гораздо бо̀льшим почтением и уважением, нежели прежде; первобытная же религия вообще не идеализирует своих демонов и, при всякой неудаче, расправляется с ними очень жестоко (§ 20).

Воспоминания о том, что люди, так сказать, делились с дикими животными имеющимися в данной стране съедобными продуктами и вообще богатствами природы, отразилось как в языке, так и в фоль-

---

[1] Ионов. Медведь по воззрениям якутов, 052; Дьячков. Анадырский край, 19; Маак. Вилюйский округ, III, 109, примеч.

[2] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I — 2, 207.

[3] Финдейзен. Из поездки к кэто, 130.

клоре, в преданиях и поверьях самых различных народов. Конечно, этот дележ собственности сильно напоминает известную сказку о том, как мужик отдает своему товарищу по работе медведю «вершки» репы и «корешки» пшеницы, по пословичному принципу: «на̀ тебе, боже, что̀ нам не гоже!». Однако, например, ненцы называют морошку «медвежьей ягодой» не зря: медведи действительно питаются этой ягодой.[1] Я не сомневаюсь, что при более глубоком изучении прошлого мировоззрения народов Сибири будут найдены у них поверья, аналогичные тому, которое я отметил у белоруссов Новогрудского уезда в самом начале XX в.: тот факт, что волки съели одного местного крестьянина, новогрудские белоруссы вполне серьезно объясняли тем, что покойный ел так наз. здесь «волчиные грибы». Очень многочисленные во всех языках Евразии названия отдельных видов трав, особенно же ягод, грибов и других съедобных растений, эпитетами, приписывающими эти растения диким животным, очевидно некогда понимались вполне реально и серьезно: данный вид растений действительно считался собственностью определенного зоологического вида, и нарушать звериное право этой собственности для человека не всегда считалось безопасным. Смутные воспоминания о таком реальном и серьезном понимании местного названия травы ириса: «змеиная трава», джилан-от, сохранились напр. у сагайцев, которые говорили: «если из листьев этого вида ириса сделать пикульку и пикать, то будут приходить змеи».[2]

Не исключена возможность, что очень широко распространенные у многих народов Сибири совершенно непонятные нам пищевые запреты на грибы и на разные съедобные ягоды связаны именно с тою древнею идеологиею, следы которой мы случайно обнаружили у белоруссов. Известно, что большинство народов северной Сибири не ело грибы — любимую пищу северных оленей. Запреты есть малину и многие другие вполне съедобные ягоды отмечены также у разных сибирских племен.[3] То обстоятельство, что ни само население, ни исследователи обыкновенно уже не осознают как табу это полное воздержание от еды грибов и некоторых ягод, мы склонны считать признаком и доказательством глубокой древности этих запретов, которые, так сказать, уже вошли в самую природу людей. Нам было бы понятно это воздержание, если бы эти народы вообще не ели растительной пищи, но как раз, наоборот, — громадное количество корней и трав, сарана, черемша и т. д. служили ежедневною пищею для данных народов. Исключение составляли только грибы и

---

[1] Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал, 82.

[2] Попов-Каратанов. Качинские татары, 652.

[3] В. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, 9; Аргентов. Путевые записки, 54; Орлов. Баунтовские и ангарские бродячие тунгусы. Вестник Геогр. общ., XXI, 1857, 188.

некоторые ягоды, и это исключение заслуживает особого внимания этнографов.

Однако, мы имеем и более прозрачные, более бесспорные пережитки того общего воззрения, что люди некогда признавали права собственности за зверями и относились к этим правам с известным, хотя бы видимым уважением. Осознанные родовой организацией людей собственнические права на занимаемую данным родом территорию, равно как и на обитающую тут дичь, были перенесены в идеологическую надстройку и приписаны зоологическим видам, на которые смотрели теперь как на такие же родовые организации. Гольды запрещали стрелять не только в самого тигра, но также и во всякого зверя, который ранен тигром или которого тигр преследует. Если же охотник-гольд убил зверя и потом только узнал, что за этим зверем гнался тигр, то охотник в таком случае не возьмет ни мяса, ни шкуры, даже и не прикоснется к убитому им зверю.[1] Здесь явный договор-союз со зверями о полюбовном разделе добычи. (О редком исключении смотри ниже § 32). Тунгусы на Алдане и Мае запрещали есть мясо и пользоваться шкурой домашнего оленя, задавленного волком или медведем; они говорили, что волк или медведь примут такое использование «за лишение их законной добычи и отомстят сторицей, задавив новых оленей» у нарушившего запрет человека.[2] Равным образом, если волк только ранил домашнего оленя, который убежал от волка с легкой царапиной, — то такого оленя считали обреченным волку: его избегали, не продавали, не дарили и не покупали, так как «с ним приходит и волк» (В. Н. Васильев). Кушелевский передает очень характерный случай из жизни ненцев, у которых эти же самые представления о собственности диких зверей получили иную, еще более определенную форму: известная часть стада домашних оленей обречена на еду волкам (88). Нападая на стадо домашних оленей, волк почти никогда не берет первого с краю оленя, а всегда выбирает себе жертву из середины стада. П. П. Третьяков думает, что ворвавшийся в стадо волк выбирает себе лучшего оленя.[3] Наметив себе одного определенного оленя, волк гоняется именно за ним, пока не поймает, минуя тех оленей, которые попадаются ему при этом на пути и которых он очень легко мог бы убить (87). Таков, будто бы, инстинкт волка, заставляющий его сосредоточить все свое внимание только на одном определенном животном, а не разбрасываться. Но ненцы и многие другие народы истолковали этот инстинкт, как «обреченность» данных оленей волку. Ю. И. Кушелевский, смеясь над суеверием ненцев, выменял себе та-

---

[1] Лопатин. Гольды, 208.

[2] В. Н. Васильев. Тунгусы Алдана и Маи, рукопись 1929 г.

[3] Третьяков. Туруханский край, 305.

кого «обреченного волку» оленя-рысака и не отпускал его в стадо, привязывая его на ночь к своим саням. Волк все-таки ранил этого оленя, правда легко, не смертельно. Единственное средство спасти «обреченного» оленя ненцы увидели в том, чтобы убить того самого волка, которому «обречен» данный олень. Так они в данном случае и поступили, но загнать волка им стоило гораздо дороже, нежели заколоть облюбованного или раненого им оленя.[1] Такая же «обреченность» определенных домашних животных (и даже людей) волку — известный мотив в русском фольклоре, выраженный как в пословицах: «что́ у волка в зубах, то Егорий дал», «обреченная скотина — не животина», — так и в повествовательных сказаниях.[2] Приведенная русская пословица означает, что похищение волком домашних животных признавалось вполне «законным», справедливым делом, оно освящено и даже предписано святым покровителем всех стад Георгием-Юрием. И ойроты верили, что волк только тогда давит скотину, когда на это будет соизволение Кудая.[3]

Мы склонны полагать, что признаваемая некоторыми племенами Сибири «норма убивания зверя», норма охотничьей добычи, связана с этими же самыми представлениями о праве собственности диких зверей. Сказания о норме охотничьей добычи оформлены позднее, когда духи-тотемы сконцентрировались, на базе слияния отдельных родов в одно племя, в одного общего духа-хозяина леса, распоряжающегося всею лесною дичью. Юкагиры верили, что дух-покровитель животного, пӓдзул, разрешает охотнику убивать зверя только для еды; а если охотник убивает лишнее, без надобности, то пӓдзул уводит зверя подальше от такого неразумного охотника.[4] Е. Яковлев пишет о тувинцах (сойотах): «В отношении охоты существует определенная норма убивания зверя, переходить которую значит испытывать отчасти долготерпение духа оран тэлэгэй, лесного хозяина; поэтому, убив козу, оленя, медведя, тувинской охотник старается возможно быстрее ободрать шкуру, спрятать мясо, а место убийства прикрыть камнями и ветвями — в расчете на то, что таким образом удастся обмануть духа и сбить его с верного счета».[5] Вероятно, этот же самый мотив — обман лесного демона-хозяина заставлял и карагаса скорее съесть мясо убитого соболя, или белки, тут же на месте промысла, что́ делалось «не столько для утоления голода, сколько для улучшения промысла».[6] Якуты го-

---

[1] Кушелевский. Северный полюс, 1868, 87—89.

[2] Афанасьев. Народные русские легенды. Лондон, 1859, 200—201, примеч. к легенде № 32: Волк.

[3] Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, 126, примеч.

[4] Иохельсон. По рекам Ясачной и Коркодону, 262.

[5] Описание Минусинского музея, IV, 67.

[6] Карагасы, 8. Этнографический сборник, IV, 1858

ворили: если охотник бьет слишком много дичи, свыше своих потребностей, так что излишек гниет, — он будет наказан за это.[1] У орочей отмечены сказания: бог Андури велел демону Качкамгу оберегать тайгу, чтобы никто не портил ее и не пользовался ею сверх требуемого. Ороча, который бросал по сторонам кедровые шишки, Качкамг забрал к себе в юрту: «Зачем ты нарвал зря кедровых шишек?!»[2] У ненцев Ямала отмечено «распространенное среди промышленников поверье, что излишне много дичи промышлять не следует, так как бог Нум не любит, когда слишком много промышляют в запас, и такому самоеду может послать смерть».[3] Остяки называли духов-хозяев отдельных промысловых площадей «вотчинниками», т. е. владельцами вотчин, наследственными владетелями данной территории.[4] А известно, что на лесного демона перенесены людьми черты, которые прежде приписывались зверям.

§ 30. ДОГОВОРЫ С ЖИВОТНЫМИ О ПЕРЕДАЧЕ ИМ БОЛЕЗНЕЙ И ДУШ

Выше мы привели (§ 12) многочисленные случаи, когда люди передавали свои болезни тем животным, которые некогда считались непосредственным источником, причиной и производителем этих болезней (§ 13). Там болезни передаются животным почти всегда через непосредственное с ними соприкосновение. Здесь же мы приводим такие случаи, где люди передают свои болезни животным не через соприкосновение, а в силу словесного или иного соглашения-договора с ними. Союзно-договорные отношения с животными-тотемами были, по нашему мнению, центральным и основным моментом сибирского тотемизма.

Орочи передавали свои болезни ужам или особому виду безвредных, «кротких» змей. Среди таких змей сначала отыскивали «шамана», для чего змее говорили: «Коли ты шаман, полезай в чумашку», в берестяный сосуд. Если змей залез в сосуд, то его несли в юрту к больному. Шаман-змей «предварительно поползает вокруг больного, так сказать, исследуя его, а затем, если находит, что может ему помочь, он обовьется вокруг тела больного; а если нет, то опять забирается в чумашку, и его уносят».[5] Здесь мы имеем предание явно фольклорного типа, где идеализирована и облечена в фантастические формы медицинская функция тотема-животного. Когда ойроты клали на чирьи и опухоли, для их излечения, живую лягушку и держали ее до тех пор, пока она не умрет (§ 12), —

[1] Кулаковский. Материалы, 67.
[2] Маргаритов. Об орочах, 25.
[3] Житков. Полуостров Ямал, 223.
[4] П. Лопарев. Мифология остяков и самоедов, I, 10.
[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 431.

тогда мы также имеем медицинскую функцию тотема, но еще не в фантастическом и не в фольклорном ее отображении, а в окаменелом пережитке одного голого факта. Тут все решает непосредственное соприкосновение с животным-тотемом. У орочей же всё зависит от договоренности, от соглашения со змеей: полезет она в сосуд или нет, обовьется она вокруг больного или нет.

Подобным же образом ненцы передавали свои болезни оленям и деревьям. По словам Ю. И. Кушелевского, когда ненец заболеет, то он старается свою болезнь «передать дереву, или камню, или оленю. Заболела у ненца нога, он жертвует своему фетишу песца: сначала этим песцом вытирает себе больную ногу, а потом несет его к дереву и, повесив на нем песца, говорит дереву: «Как моя нога болит, заболей и ты, ибо ты здорово, а я болен. Теперь пусть будет наоборот!» (118). Повидимому аналогичным же образом ненецкий шаман «переводит признаки болезней на оленя: бедное животное подвергается разным мучениям, и этим хотят приноровить страдания человека к страданиям животного. Когда нападут на желанный признак болезни у животного, тогда болезнь у человека должна в то же время уничтожиться. В связи с таким способом врачевания шаман убивает поочередно несколько десятков оленей». Когда больной выздоровеет, то оленя живым зарывают в землю.[1] Последнее делают, конечно, для того, чтобы вышедший из больного демон болезни не вернулся вновь в человека, а остался в олене или же ушел к себе под землю. Дух этот мыслится очевидно подземным, если «жертву» для него зарывают в землю.

Буряты лечили чирьи на теле, если они садились часто и во множестве, следующим образом: больной прикладывал к чирьям скотскую селезенку, «причем больной просит селезенку принять на себя навсегда настоящие и будущие его чирьи. За это больной дает селезенке клятвенное обещание в том, что он никогда в жизни не будет употреблять никакой селезенки в пищу, а если он когда-нибудь нарушит свою клятву, то в наказание за это чирьи насядут на его теле в 70 местах».[2] Здесь, между прочим, мы имеем полную аналогию с тотемическими договорами, которые заключали больные зубами с деревом рябиной, больные лихорадкой — с деревом осиной и т. п.[3] При шейной болезни кхузуни больной бурят «молился сороке».[4] Медицина бурятских и монгольских лам, по крайней мере в том виде, как она описана в гл. 21 книги Нила 1858 г. «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим

[1] Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал, 118—119.
[2] Баторов-Хороших. Народная медицина бурят, 13, № 42.
[3] Зеленин. Тотемический культ деревьев, 604 и сл.
[4] Баторов-Хороших, там же, 8, № 22.

в Сибири» (265—276), сохранила многие способы той примитивной медицины, о которой мы говорили выше (§ 12) и которую мы склонны возводить к тотемизму: больного окутывают теплою кожею, только что снятою с животного (271), трепещущими внутренностями барана (272). Одно из таких тотемических средств ламской медицины состоит в простом созерцании больным дикой птицы «гоилак», повидимому хищной и редкой. Это созерцание излечивает, будто бы, водобоязнь или бешенство человека, укушенного сомнительным животным. Признаком водобоязни буряты считали появление на макушке головы больного красного волоса, который немедленно же вырывали (273), прижигая место раскаленным железом. Если же это не было сделано, то больного, хотя бы скованного, вели в лес, большею частью к горе Адоголигун ундур, на которой берет свое начало речка Адоголик, приток реки Онон. На этой горе клали мясо и другую приманку для птицы гоилак. Эта птица имеет черные перья, красный нос и красные лапки, звучный голос; величиною она с галку. «Ее стараются увидеть и дать возможность больному услышать голос ее. Если это удастся, то опасность от укушения считается минувшею; бешенство быстро проходит, и больной возвращается восвояси здоровым». Если не удастся услышать эту птицу, то ищут ее перо или помет и окуривают ими больного, а порошок из них примешивают к его пище (274).

Особого рода соглашение с животным-тотемом мы видим в тех случаях, когда больной во время своей болезни воздерживается от употребления в пищу мяса тех или иных животных. На всем Урале у русских лихорадочные больные и сифилитики не ели щучины — в убеждении, что если они поедят этой рыбы, их болезнь возобновится и усилится.[1] В районе Сургута русские запрещали есть щучину и пить окуневый жир больным золотухою.[2] Если припомнить, что щуке разные народы передают желтуху (§ 12), то не будет смелым предположение, что щуке некогда приписывалось происхождение разных болезней; спецификация тотемов по отдельным болезням — вообще новое сравнительно явление, а первоначально каждый тотем считался источником разных болезней, быть может даже всех болезней. Запрет есть больному мясо щуки нужно считать проявлением молчаливого соглашения с тотемом о том, чтобы тотем взял обратно на себя данную болезнь. Подобным образом гиляки не ели никогда крыс, считая их источником болезни.[3]

Передача, по особому соглашению, больных зубов мыши, реже собаке или другим животным, большею частью в обмен на крепкие

---

[1] Мои наблюдения на Урале в начале XX в.

[2] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 325.

[3] Л. Шренк. Об инородцах, II, 123, ср. 128.

зубы этого животного — явление международное в пределах Евразии. Тут момент передачи болезни основан всецело на договоре: в сущности тут кормят мышь детским зубом; передавая мыши выпавший молочный зуб дитяти, называют этот зуб «репным», сделанным из репы, съедобным. У мыши же просят в обмен костяной зуб, крепкий, каковы именно зубы этого маленького грызуна. В Средней Азии горные таджики бросали при этом выпавший зуб в норку мыши, прося у мыши дать такие же крепкие зубы, какие у ней, или же говоря, подобно русским: «на́ тебе, мышка, костяной, а дай мне стальной, или: золотой!» Таранчи и кашгарцы тот же зуб и с тою же целью бросали собаке.[1] Сравнить другого типа передачу мышам зубной боли: русские в районе Сургута ели для этого мышиные огрызки.[2] У гиляков выпавшие молочные зубы ребенка «отдавали съесть» собаке, и эту последнюю держали потом в доме, не продавая и не отдавая в дар.[3]

«Тебе, журавль, шея колом, а мне спина колесом!» так говорили русские жнецы прилетающим весною журавлям. Здесь также обмен в силу договора-соглашения: длинной журавлиной шее передается болезненная онемелость спины — профессиональная болезнь жнецов, а журавль должен передать спине жнеца эластичность, гибкость своей длинной шеи, после чего спина человека будет так же легко гнуться «колесом», как журавлиная шея. В другой русской формуле такого же весеннего договора с первым «вестником весны» — жаворонком договорный момент о взаимном обмене забыт и заменен чисто словесною заклинательною формулою: «Тебе, жаворонок петь, а моей спине не болеть!»[4]

Украинцы передавали первой весенней ласточке веснушки, говоря: «Ластівко, ластівко! на тобі веснянки, дай мині білянки», причем иногда обмывали себе лицо; белорусы при этом умывались песком или землею из под своих ног. Белоруссы тогда же передавали еще ласточке и свой загар: «Касатка, касатка! возьми с в о ю рибину, подай мою билину!» Вилейские белоруссы, увидев в первый раз весною аиста или дикого гуся, произносили формулу: «На тихое лето, на буйное жито, а нам на доброе здоровье!» и завязывали в этот момент узел на своем поясе. Такой пояс с узлом служил после этого противолихорадочным средством: в случае заболевания лихорадкой человеку достаточно было развязать этот пояс, чтобы избавиться от своей болезни. При бессонице и детском плаче русские несли боль-

[1] М. С. Андреев. Вещие сны и т. д. Ташкент, 1923. Изв. Главного среднеазиатского музея, II, 27.

[2] Неклепаев. там же. 322.

[3] Крейнович. Собаководство, 50.

[4] Зеленін. Східньо-словянські хліборобські обряди качання й перекидання по землі, 6—7. Етн. Вісн. V, 1927.

ного ребенка поздно вечером под курошест и здесь его умывали, со словами: «Куры белые, куры рябые и т. д. (перечень разных цветов), возьмите свои ночницы (или: криксы, бессонницу), а младенцу (имя) дайте доброе здоровье и сон (или: добрый угомон, сон-упокой»)! или: «Кочеток (петушок), возьми крик!» (три раза).[1] Детскую грыжу передавали мыши, которая для этого кусала больное место.[2] Детскую болезнь «собачья старость» (рахит) чуваши передавали собаке.[3] У русских больной ревматизмом или лихорадкой ложился на землю спиной вверх и просил медвежьего вожака провести медведя три раза по своей спине, причем больной договаривался с медведем в таких выражениях: «Батюшка, брат мой старшой, выгонь проклятую из могучей головы, из спины и ребер и т. д.»[4]

Кроме этого обыкновения передавать животным свои болезни по уговору с ними, сохранилась до сих пор тенденция помещать душу человека на сохранение в дикое животное, что было широко распространено у тотемистов. Так напр., в якутском обряде сiтi бысар (в буквальном переводе: перерезание шнурков) душу имеющего родиться ребенка шаман переключал в маленькую птичку, которая падает на постель. Завернув эту птичку в заячью шкурку, кладут ее в заранее приготовленное гнездо. Когда птичка в гнезде лежит спокойно — ребенок здоров; птичка поворотится — ребенок болен; птичка лежит брюшком кверху — ребенок умирает.[5] Разновидность этого обряда, описанная А. Е. Кулаковским, отличается тем, что в ней резко выпячена апотропеическая часть обряда, и птички нет совсем. Не исключена возможность, что временным вместилищем для души ребенка служит тот бык, которого в этом обряде изображает шаман, ходя на четвереньках вокруг супругов и троекратно проходя под ними.[6]

У бурят отмечено поверье: если собака съела послед (плаценту) новорожденного ребенка, то это предвещает долговечность новорожденного, точно так же как если собака вскармливает ребенка своим молоком.[7] Здесь, вместе со съеденным последом в собаку переходит на сохранение душа ребенка. В последе, как известно, очень многие примитивные народы видят души детей, иногда будущих, имеющих родиться в данной семье, а иногда и родившегося уже вместе с дан-

---

[1] Кривошапкин. Енисейский округ, II, 3; Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, 232—233; Никифоровский. Простонародные приметы, 195, № 1503; Чубинский. Труды экспедиции, I, 54 и 59.

[2] Кривошапкин, там же, II, 3.

[3] Никольский. Народная медицина у чуваш, 30.

[4] Зеленин. Описание рукописей, III, 1245; Его же. Пермские сказки, 546, № 37.

[5] Приклонский. Три года в Якутской обл. 65.

[6] Кулаковский. Материалы, 106.

[7] Балаганский сборник, 229.

ным последом ребенка. Таким образом, если собака съела послед ребенка, то душа его перешла в собаку, в очень здоровое и живучее животное. Иногда душу новорожденного, через посредство последа, переключали в особый лекан. Например, у русских в районе Петровска на нижней Волге был отмечен такой обычай: при рождении ребенка делали деревянную куклу, представляющую мальчика или девочку — смотря по полу новорожденного. Эту куклу, вместе с «местом» (т. е. последом, плацентой) клали в маленький гроб и зарывали в землю. «Сделав это, не сомневаются, что новорожденный будет жить очень долго».[1] Не исключена возможность, что якутские изображения различных животных из бересты на третий день после родов, понимаемые теперь как магическая сцена удачной охоты,[2] восходят к подобным же леканам для души ребенка. Но у якутов оставался еще и иной способ сохранения души новорожденного: послед съедал отец ребенка со своими приятелями.[3] Возможно, таким образом, что тут душа ребенка воспринималась на хранение целым коллективом мужчин. Позднейшие варианты того же якутского поверья гласят следующее: «повреждение последа или съедение его зверями может вызвать гнев духов, а особенно гнев покровительницы материнства. Женщина в таком случае теряет способность зачатия».[4]

По воззрениям Гаринских гольдов, вскоре после рождения человека выростает невидимое дерево, которое дряхлеет со старостью данного человека и падает с его смертью. Это дерево — morsó, в котором этнографы обычно видят одну из трех душ гольда.[5] Мы склонны видеть в этом дереве окаменевший растительный тотем, который считался хранителем души человека от его рождения до самой смерти, в полное сходство с воззрениями австралийских тотемистов. По верованиям других гольдов, душа человека может быть спрятана не только в дерево, но и в животное, в морскую рыбу, в яйцо птицы, даже в предмет, напр., в саблю. Такую способность хранить свою душу в сторонних предметах гольды в начале XX в. приписывали только своим богатырям.[6] Иными словами, момент тотемических верований перенесен теперь всецело в богатырский фольклор.

В фольклоре сибирских народов, а равно и в шаманских сказаниях, момент тотемического хранения души в животных и в деревьях

---

[1] К. Предрассудки и поверья крестьян в Петровском у., Саратовской губ. Отечественные записки, 1848, № 2.

[2] Трощанский. Любовь и брак у якутов, 23—24; Бурыкина. Якутские обычаи, связанные с рождением ребенка, 146.

[3] Георги. Описание, II. 177.

[4] П. А. Ойунский. Якутская сказка, ее сюжет и содержание, 127.

[5] Козьминский. Отчет, 43.

[6] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 85.

широко распространен. В остяцком сказании злой демон Менг-Тапот-Ух имеет свою душу или «сердце» в пегой кобыле, которая ходит у него в огороде. Когда Тав-кэт-пох убил эту кобылу, из брюха ее выскочил заяц, из брюха зайца — селезень, в котором три яйца. Тав-кэт-пох одно яйцо разбил на пороге избы демона, второе яйцо посреди избы, а третье положил на колени Менг-Тапот-Уха и раздавил, после чего змей издох.[1] Интернационален в пределах Евразии сказочный мотив о том, что душа Кощея хранится в утке или в утином яйце. Бурятский слепой шаман Хохур-Зулгуй посылает своих детей ловить рыбу на р. Тагне и говорит им: «Вы увидите семь тайменей; один из них слепой, того не ловите, потому что это моя душа». Дети не послушались, поймали всех тайменей и нашли отца умирающим.[2] У якутских шаманов вместилищем души считалась та лиственница, обыкновенно с «ведьминым помелом» на ней, из которой шаман сделал в свое время свой бубен. Эта лиственница падает в момент смерти шамана.[3] Здесь можно припомнить, что сказание о ведьмином помеле как о местожительстве разных духов в пределах Евразии международно. Души животных, по прежним представлениям гольдов, также хранились в сторонних предметах — камешках, щепках и т. п.[4]

§ 31. ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЭПОХА МИРА ЛЮДЕЙ С ДИКИМИ ЗВЕРЯМИ

В фольклорных преданиях разных народов Сибири очень выпукло и ярко выражен мотив о том, что современному состоянию войны людей с дикими зверями предшествовали другие отношения: звери совсем не боялись человека и часто сами шли к нему в качестве охотничьей добычи, так что охотник мог убить только то животное, которое этого само хотело.

Тот факт, что дикие звери и птицы боятся человека и убегают от него, удивлял древних сибирских охотников, и послужил предметом целого ряда легенд, созданных для объяснения этого факта. Легенда остяков объясняет страх диких животных по отношению к человеку богоподобием человека — тем, что люди похожи на бога Торума.[5] В космологической легенде гиляков научил диких животных бояться человека «хозяин земли». Он созвал всех диких зверей и птиц и говорил им: «человек имеет лук и стрелы, он будет всех вас убивать. Не подпускайте его близко к себе!» Отсутствовал на этом собрании черный рябчик, и он не убегает при виде чело-

[1] Лопарев. Мифология остяков и самоедов, I, 6—7.
[2] Затопляев. Зуруктан-онгон, 9.
[3] Васильев. Шаманский костюм и бубен, 28.
[4] Козьминский. Отчет, 44.
[5] Шатилов. Ваховские остяки, 100.

века, а даже сам охотно сует голову в подставленную ему человеком петлю.[1] Каменный рябчик, птица темного цвета и с черной почти грудью, действительно на Дальнем Востоке, по сообщению зоолога С. Леонтовича, до того не пуглив, доверчив или глуп, что подпускает к себе чуть ли не вплотную, вылетает прямо на людей, садится возле них, почти рядом, подлетает вплотную к костру и т. п. Убить его чрезвычайно легко даже простой палкой, что обыкновенно и делают местные жители. Если он сидит высоко на дереве, то охотники тут же делают петлю (аркан) на палке и надевают ее на шею рябчику.[2]

Ойротская легенда объясняет современные отношения человека и диких зверей судом бога Ульгэня: человек питался сначала только растительною пищею, а когда животные зимою стали пользоваться его запасами, отгонял их палками. Звери пожаловались Ульгэню, который присудил — человеку питаться хлебом и мясом животных, одеваться в звериные шкуры. «По этому суду животные с боязнью отдалились от человека и стали враждовать против него».[3] По ненецкой легенде, сначала все животные шли к человеку по его зову, и он убивал диких оленей на еду сколько хотел. Дьявол плюнул на человека, и последний стал хворать и зябнуть, стал прикрывать себя от холода собачьей шерстью, и тогда звери стали бегать от человека, бояться его.[4] По легенде сербов и других европейских народов, люди прежде понимали язык всех животных, деревьев и камней; тогда все животные и травы говорили человеку, на что они пригодны, в чем их назначение. Согрешивший человек перестал понимать язык природы, и лишь очень немногие слышат этот голос природы — у сербов в Благовещенье, у русских — в Купалу.[5]

Особенно характерно, что подобными поверьями люди руководились будто бы и в своей охотничьей практике. В. И. Иохельсон выяснил существование у охотников-юкагиров такого воззрения на диких зверей, на охотничью добычу: «Если животное не любит охотника, то его не убить. Кого белка любит, для того она сидит спокойно, поворачивая к охотнику свою голову; если охотник постучит по дереву, белка спускается ниже и опять сидит, пока не раздастся выстрел. При ловле белок петлею белка «с хорошими мыслями» сама вытягивает шею и вставляет голову в петлю. Но бывает, что белка не желает добра охотнику, не чувствует к нему симпатии, — тогда

[1] Крейнович. Очерк космогонических представлений гиляк о-ва Сахалина, 83. Этнография, 1929, № 1.

[2] Леонтович. Природа и население берегов р. Тумни, 19.

[3] Вербицкий. Алтайские инородцы, 97.

[4] Кушелевский. Северный полюс и земля Ялмал. 116—117.

[5] Гласник земальского музея у Босни и Герцеговини, 1890, № 2, varia; Зеленин. Тотемический культ деревьев, 594.

она начинает бегать по веткам дерева или перепрыгивает с верхушки одного дерева на другое».[1] Таким образом, все зависит от симпатии дикого животного к данному охотнику. Подобный же взгляд Л. Я. Штернберг отметил у гиляков: «Если медведь достается в добычу гиляку, то это только потому, что медведь этого сам хочет. В борьбе с человеком медведь сам дает хорошее место для смертельного удара».[2] И кит выбрасывается на берег также из своей любви к гиляку; и кунжа намеренно выбросилась из реки, чтобы спасти старуху и дать ей сына-кормильца.[3] Дикая свинья сама прибежала к гольду и осталась у него жить в качестве домашней; и это была первая домашняя свинья у гольдов.[4] И у русских пчеловодов хозяином пчел считался тот, кого «сама пчела выберет», т. е. к кому прилетит и у кого будет жить рой.[5]

Сказаний о подобном самопожертвовании диких животных в Сибири весьма много. А. В. Анохин описывает ловлю бурундуков ойротами с помощью «силышка», т. е. петли из конского волоса. Весною, во время течки бурундуков, ойроты, свистом или особым пищиком подражая самкам, сзывают самцов. Собака бросается на самца и загоняет его на куст. Тогда подходят к кусту с силышком, надетым на тонкий прут, и ловят бурундука. «Говорят, что бурундук не избегает петли, а сам протягивает в нее свою голову».[6] Если Анохин прибавил здесь это многозначительное слово «говорят», то Лессепс в 1798 г. не прибавил этого слова и тем самым выдал легенду за действительность. Лессепс описывает, как ительмены поймали соболя на дереве петлей из веревки. «Я не мог себе представить, чтобы животное, которое по виду казалось очень хитрое, допустило поймать себя таким очень простым способом и само подставляло голову в подставленную ему сеть... Или от страха, или от природной глупости... соболь не шевелился и протянул шею». Петлю, правда, накидывали на соболя три раза, и три раза будто бы она сама соскакивала, только в четвертый раз соболь был пойман.[7]

Прежде я преувеличивал древность и примитивность этих воззрений, связывая их с тем известным фактом, что страх у зверей к человеку не прирожденный, а приобретался путем опыта. Н. Прже-

---

[1] Цитаты из разных трудов Иохельсона см. в работе Зеленина: «Табу слов», I, 63.

[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 52.

[3] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 130 и 227.

[4] Шимкевич. Обычаи, 144.

[5] Этн. Обозр. 1890, № 3, 84, статья В. Бондаренко.

[6] А. В. Анохин. Рукописный архив, № 98—140, Ореховый промысел, 1926 г.

[7] Лессепсово путешествие по Камчатке и южной стороне Сибири. Перев. с франц., ч. I. М. 1801, 56—57.

вальский еще в 1870 г. лично наблюдал в Монголии диких горных баранов Ovis argali, которые «еще не знали в человеке своего заклятого врага»; звери эти «до того привыкли к людям, что часто пасутся вместе с домашним монгольским скотом и приходят на водопой к самым монгольским юртам».[1] Теперь я вижу, что взаимные отношения людей и диких животных в отмеченных выше легендах идеализированы и связаны с развитым уже анимизмом, с представлением о возрождении всех убитых животных. Дикий зверь легко отдается человеку только тогда, когда он нисколько почти не страдает от этого: «не успел еще ороч снять шкуру с соболя, как тот уже снова, живой и проворный, бежит к своему хозяину».[2] Не удивительно, что эти легенды так часто связаны с организованным шаманством: выдра сама выходит навстречу будущему алеутскому шаману, который ее и убивает одним своим звуком, сохраняя потом ее чучело.[3] В сказаниях ненцев дерево само просится у ненецкого шамана: «сруби меня, я твое дерево!».[4] А гриб-мухомор, по представлениям населения берегов Анадыря, «не каждому открывается, хотя бы человеку и случилось проходить возле самого гриба; не открывается — по своему колдовству»,[5] т. е. здесь уже самое растение признается колдуном.

Видеть в приведенных сказаниях и легендах отражение действительной, фактической эпохи мира человека с дикими животными мы не можем, хотя некоторый толчок и мог быть дан такими птицами, как описанный выше каменный рябчик. Вообще же тут отразились не реальные, а идеализированные, воображаемые и желанные отношения людей к животным-тотемам, после того как тотемизм стал переходить из живого ритуала и религии в предания и легенды. В этих сказаниях мы имеем весьма показательное отражение не реального союза людей и животных, а тотемического их союза, чисто идеологического. Если тотем и люди считались сородичами между собою, тотем даже — старейшим сородичем, родоначальником, — то при таких родственных отношениях самопожертвование тотема-животного естественно и понятно. Это делают и люди: у чукчей и якутов «большинство стариков добровольно и сознательно давало убивать себя» — повидимому из боязни, что их продолжительная, затянувшаяся жизнь поведет к преждевременной смерти их детей и внуков.[6] Но более частый и более древний мотив говорит об отношениях людей и животных, регулируемых не принципом самопожертвования,

---

[1] Пржевальский. Монголия и страна тангутов, I, СПб. 1875, 98.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 428.
[3] Вениаминов. Записки, III, 63—64.
[4] Г. Старцев. Самоеды, 1930, 129.
[5] Дьячков. Анадырский край, 117.
[6] Кулаковский. Материалы, 100.

а принципом договора-союза, нормами родового права. В гиляцкой сказке медведь похитил сестру одного гиляка и прижил с ней детей. Когда гиляк пришел в юрту к медведю, последний грозит съесть гостя. Но гиляк говорит медведю: «Сначала отдай калым (плату за невесту), а потом и куси меня!» — «Ты прав, гиляк, ответил медведь: я взял твою сестру без калыма. Калыма у меня нет. А если хочешь, то я отдам тебе в жены мою дочь от другой жены». Гиляк согласился.[1] Или «у орочен тигр почитается священным, и они никогда его не трогают, имея возможность уложить зверя даже наверняка. Но это только в том случае, если тигр не сделал им вреда».[2]

§ 32. ТОТЕМЫ В ФОЛЬКЛОРЕ

Фольклорные сказания разноплеменного сибирского населения послужили нам выше едва ли не самым главным источником для реконструкции древних тотемических верований — о тотемах-животных (§ 23 и 24), особенно о фантастических зверях (§ 26), о социально-родовой организации всего животного мира (§§ 27—29), о договорах с животными-тотемами в целях передачи им болезней, а также и своих душ, — на хранение (§ 30), наконец, и особенно — об эпохе мира и согласия между людьми и дикими животными (§ 31). Здесь нам осталось лишь выделить некоторые общие линии во всех этих фольклорных сказаниях.

Почти все изложенные выше (§§ 23—31) фольклорные сказания созданы в процессе разложения и распада тотемизма, как живой и цельной идеологической системы. В них ясно просвечивают две общих тенденции: 1) одна — к концентрации разных тотемических моментов на немногих представителях животного мира, 2) другая — к замене преданий о губительных и вредных тотемах — сказаниями о тотемах благодетельных.

Различных тотемов было в живом сибирском тотемизме гораздо больше, нежели их сохранилось в преданиях и легендах. Сказания, как общее правило, сконцентрировались вокруг немногих сравнительно животных, главным образом выдающихся по своей силе или другим внешним свойствам: тигр, медведь, орел, лебедь. Так как тотемизм был родовою религиею, то у каждого рода должен был существовать свой собственный тотем. Правда, иногда одни и те же тотемы повторялись в разных родах, но это было исключение, а не правило. Концентрации тотемических сказаний вокруг немногих тотемов должен был сильно способствовать факт слияния отдельных родов в одно племя и потом в один народ. Тотем самого крупного,

[1] Сильницкий. Быт гиляков на низовьях Амура, 13.
[2] Пель-Горский. Инородческое население по притокам Уссури, 37.

многолюдного и сильного рода, сыгравшего наиболее активную роль в процессе слияния родов в одно племя, должен был получить особо широкую популярность и даже общее признание — почитание. Кроме того, мелкие разновидности одной и той же породы животных различались в древнем живом тотемизме и совсем не различаются в позднейших сказаниях.

Вторая тенденция фольклорных сказаний сибирского населения: сказания и легенды чаще рисуют бывших тотемов существами опасными и даже прямо вредоносными, крайне мстительными и часто источниками людских болезней. Но при углубленном анализе нельзя не заметить, как эти вредоносные свойства губительных тотемов постепенно ослабевают и заменяются новыми, благодетельными. В истории фольклора происходит полное перерождение героев-тотемов.

У ительменов, туруханцев и многих других народов Сибири[1] сохранилось широко распространенное сказание о том, что мышь, нору которой люди ограбили, отняв ее пищевые запасы, давится (§ 23). Это — фантастическое сказание, но оно реально отразило в себе общую линию взаимоотношений между людьми и животными, как насилие и обман со стороны человека. В бурятских сказаниях, напротив, мышь рисуется совсем не как жертва людского насилия, а как чудесная благодетельница. Мышь радуется, если люди нашли ее запасы и взяли их: ее труд не пропал даром. Наоборот, она печалится и даже давится в том случае, когда ее запасов никто не находит. Мышь будто бы даже выпросила у бога разрешение кормить половину его людей. И еще: мыши кладут в свое гнездо волшебный камень; кто этот камень найдет, тот будет счастлив.[2] Сохранение в этих явно более новых легендах древнейшего и исходного мотива — удавки мыши — не оставляет сомнения в том, что между двумя основными, разновременными редакциями легенды имеется органическая связь.

В числе тех сказаний, где животные-тотемы выставляются благодетельными для человека существами, древнейшими надо признать легенды о «благодарных животных». В Сибири эти легенды имеют своим героем чаще всего медведя или тигра. Гольд спас тигра, которого давила огромная змея. Тигр в сновидении благодарит своего спасителя и обещает ему на завтра хорошие панты (ценные рога изюбря). Панты были получены.[3] В орочском варьянте той же легенды ужаленный громадною змею simu тигр взобрался, спасаясь,

---

[1] В Европе то же сказание отмечено у черногорцев (Ровинский. Черногория, II, вып. 2. СПб. 1901, 481—482).

[2] Балаганский сборник, 201.

[3] Шимкевич. Обычаи, поверья и предания гольдов, 136.

на дерево, ороч убил змею, рану тигра смазал древесной смолой и перевязал, а через несколько дней вынул занозу из лапы того же тигра и опять помазал рану смолой. В благодарность ороч получил необыкновенное счастье на охоте. [1]

Архаичнее гиляцкий вариант той же легенды. Один молодой гиляк бахвалился: «если он (тигр) сильней, пусть меня убьет; если я сильней, я его убью!» Тигр к нему явился и полез вслед за гиляком на толстую лиственницу, но, откусив у гиляка задок сапога, оборвался, и падая застрял — зажатый в развилине дерева. Соперник-гиляк высвободил зажатого тигра и таким образом спас его от смерти. В награду тигр привез на себе охотника в свою юрту и отдал ему в жены свою сестру, снабдив множеством пушнины. [2] Эту свою легенду гиляки относят к категории так наз. тылгунд, в которых сами гиляки видели исключительно реальные, исторические, а не фантастические события. Выдумывать тылгунд считалось грехом.

Глубокая архаичность этого фольклорного мотива доказывается еще и тем, что он служит гольдам для объяснения некоторых обычаев, давно уже сделавшихся совершенно непонятными. Так, у гольдов отмечено обыкновение иметь при себе во время охоты какую-нибудь принадлежность от змеиной кожи, которую иногда заменяют налимьею кожею — будто бы по сходству той и другой. Такая принадлежность считается амулетом, гарантирующим охотника от нападения тигра. Гольды объясняют этот амулет тем, что он напоминает тигру о факте спасения тигра гольдом от змеи. [3]

Некоторые гольды нарушают уже старинное табу — не трогать добычи тигра, хотя бы и убитой им (§ 29), и свое право нарушать этот запрет гольды объясняют тем же сказанием о спасении тигра одним гольдским кузнецом. У гольдов на р. Уссури отмечен такой обычай: если охотник найдет объедки задавленного тигром зверя или добьет раненого тигром зверя, то такая добыча считается как бы священною. Мясо съедается мужчинами, детьми и старухами, а молодые женщины этого мяса не должны есть, и в тот день, когда попадается такая добыча, мужчина к женщине не прикасается (половые запреты). В благодарность за посланную тигром добычу, гольд вешает на деревьях тряпочки, как бы отдаривая тигра. О происхождении этого обычая есть предание, что когда-то, когда гольды жили в верховьях Амура, был один гольд кузнец с женою. Однажды в дверь его кузницы просунулась тигровая лапа с большою занозою в ней. Жена кузнеца взяла клещи и вытащила ими занозу. Ночью

---

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 428.
[2] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. 201—204.
[3] Шимкевич. Обычаи, поверья и предания, 3.

в сновидении ей явился тигр и сказал, что отныне, в благодарность за оказанную ему помощь, гольды, найдя остатки его добычи, могут доедать их и убивать раненого им зверя.[1]

В османской легенде старуха вынула занозу из лапы медведя, и благодарный медведь указал ей за это дерево, в дупле которого было 12 тысяч фунтов меду.[2] В гиляцкой легенде оставленный людьми около медвежьей берлоги гиляк провел всю зиму рядом с медведем в его берлоге. От голода и жажды он сосал медвежью лапу. В сновидениях медведь отвечал на все вопросы гиляка, а весною вынес его на своей спине на верх того крутого утеса, у подножия которого находилась берлога. За год своего кормления гиляк «отдал» медведю трех своих собак.[3] В башкирской сказке из района Свердловска охотник спас змею, выбросив ее из огня. Змея дала ему за это белый сундук, открыв который охотник получил полное хозяйство, вместе с домом и женой.[4]

Во всех этих легендах «о благодарных животных» рисуются обычные, нормальные отношения человека к своему союзнику, основанные на союзно-договорных отношениях. В культе онгонов мы видели то же самое (§ 20): за кормление дух-онгон помогает людям; если же помощи нет, то люди его наказывают — бьют и выбрасывают. В полное сходство с духом-онгоном и эти «благодарные животные» сами по себе не благодетельны, а мстительны. Тигр в гиляцкой легенде явился, чтобы отомстить молодому охотнику за его бахвальство; только случайно эта месть осталась неудачною для тигра. Тигр и медведь отплачивают человеку своими благодеяниями, только компенсируя этим помощь, оказанную им людьми в минуты близкой гибели данных зверей. Тут вообще взаимоотношения равного с равным, основанные на молчаливом соглашении-договоре.

Иная вообще картина рисуется в аналогичных бурятских легендах, где момент заключения человеком соглашения-договора выражен очень наглядно. Эти бурятские легенды полны фантазии и чудесного. Так, в некоторых перьях птицы оляпки, хунила-харакшин, «заключается такая чарующая сила, что никакая женщина не устоит перед обладателем этих перьев. Но чтобы добыть эти чародейские перышки, надо убить оляпку и над ее теплым клювом дать клятву в том, что человек отрекается от своей жены и детей, от семейного счастья, и жертвует всем этим для приобретения любовной чары из перьев. Все перья с оляпки надо бросить в реку: которые из них поплывут против течения, те и чародейские. Достаточно таким пером

---

[1] Пель-Горский. Инородческое население по притокам Уссури, 31.

[2] Вл. Гордлевский. Османские суеверия о зверях, 179. Этн. обозр. 1910, № 1/2.

[3] Штернберг. Материалы, 197—199.

[4] Зеленин. Пермские сказки, 476—479, № 106.

один раз коснуться женщины, чтобы завладеть ею.[1] Легенды о птицах — выпь (буха-шубун) и утаргалжин, которые дают людям обилие сметаны, но требуют от человека такой же точно страшной клятвы — только для того, чтобы получить побольше сметаны,[2] — известны тем же бурятам. Здесь мы опять видим, как нейтральные тотемы превращаются в благодетельных, вместе с чем растет фантастический, чудесный характер сказаний.

В башкирской сказке Свердловского района лиса по собственной инициативе помогает герою «Золотая бабка», которого преследует убыр (ведьма). Три лисы разной масти одна за другой обманывают убыра, когда та хочет срубить дерево, на котором спасается от нее герой. Своим калом каждая из трех лисиц превращает наполовину уже срубленное дерево в цельное, и убыру приходится рубить его вновь.[3] В близкой по содержанию сказке казахов герою помогает гусь.[4] — Сказания о благодарных животных которых человек не убивает по их просьбе, сопровождаемой обещанием: «Я тебе пригожусь», — международны. Для примера укажем остяцкое сказание о демоне Ун-Урте, где благодарными животными оказываются филин, ястреб и щука.[5] В казахских сказках, в числе благодарных животных мы встречаем ястреба, которого герой поймал и потом отпустил на волю белую змею, змеиного царя, любовника жены которого; ящера, убил казах, и др.[6] Сказки о благодарных животных объясняли из тотемизма и ранее, между прочим Н. Н. Коробка в своей работе «Чудесное дерево и вещая птица».[7] С нашей точки зрения эти сказки особенно любопытны в том отношении, что они рисуют нам союзно-договорные отношения людей с животными, что мы считаем центральным моментом тотемизма.

Центральный момент культа онгонов, вселение духа, хорошо отражен в сказках о заключенном в сосуд или мешок чорте. К сказанному об этом выше (§ 21) прибавим еще бурятские легенды о первом шамане Моргон-Хара. Испытывая шамана, небесный бог взял душу одного человека на небо (в варианте: обратив ее в муху), положил в бутылку и закрыл отверстие бутылки большим пальцем своей правой руки. Шаман, спасая заболевшего без души человека, нашел душу больного в бутылке на небе, обратился в осу и ужалил бога в лоб. Последний от испуга ударил себя правой рукой по лбу,

---

[1] Бурятские сказки и поверья. 1889, 125, № 36.
[2] Балаганский сборник, 210—212.
[3] Зеленин. Пермские сказки, 487, № 108.
[4] М. Миропиев. Демонологические рассказы киргизов, 34, № 17.
[5] Лопарев. Мифология остяков и самоедов, I, 6—7.
[6] Потанин. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки, 140. 174—175. Живая старина, 1916, № 2/3.
[7] Живая старина, 1910, № 4, 303—304.

а в это время шаман выхватил из бутылки душу больного и стал с ней спускаться с неба на своем бубне. [1]

Многие отдельные моменты культа тотемов, равно как и культа онгонов, также нашли себе отражение в фольклорных сказаниях. Широко распространен в Сибирском фольклоре чисто тотемический мотив о сохранении души героя в том или ином животном (§ 30). Столь обычный в сказках всех народов земного шара момент превращения людей в животных и обратно, конечно, также связан с тотемизмом. В ненецкой сказке герой превращается в соболя, а будучи человеком едет на орле. [2] Даже такой мелкий факт, как клятва при онгоне, состоящем из отдельных частей организма животного, преломился в сказках. У гольдов записана легенда: две сестры спали на одной медвежьей шкуре; одна из сестер потеряла свою серьгу и обвиняла другую в краже. Когда зажгли вороньи жилы (обычный метод присяги), то закоробило вместо вора, которого не было, медвежью шкуру, в которой действительно и оказалась злополучная сережка. [3]

§ 33. Подражание животным тотемам

В культе зооморфных онгонов довольно ярко представлен момент подражания онгонам-животным. Кизыльцы, во время кормления онгона-медведя, подражают медведю в своих звуках — ревут по-медвежьи (§ 10). Обыкновение охотников носить на себе амулеты в виде изображений тех зверей-хищников, от которых эти амулеты должны охранять охотника (§ 17), мы понимаем также как подражание человека во внешности зверю-хищнику. Но особенно ярко выражен момент подражания животным в бурятском культе надани-онгонов или, что тоже, игровых вечёрочных онгонов. Этот последний культ заслуживает особого нашего внимания, хотя в нем главную роль играет теперь уже шаман. В надани-онгонах мы видим очень древний культ онгонов, только он разложился, потеряв свою первоначальную медицинскую функцию и превратившись в простое увеселение. Превращение религиозных обрядов в игры — очень обычное и хорошо известное этнографам явление, наступающее в истории обряда тогда, когда прежняя функция обряда забылась. Это момент разложения обряда, но в таких моментах всегда отражается прежняя история обряда. В данном же случае разложение культа онгонов не пошло еще особенно далеко. Утверждение М. Н. Хангалова о надани-онгонах: «хотя это также онгоны, но им особенных обрядов не

---

[1] Первый бурятский шаман. Известия ВСОРГО, XI, 1880, № 1/2, 87—90.

[2] Castrén. Nordische Reisen, II, 176—178.

[3] Пель-Горский. Инородческое население по притокам Уссури, 28.

делают» (76), опровергается дальнейшими сообщениями того же бурятского этнографа: надани-онгоны фигурируют в религиозных шаманских обрядах — онго иделўхэ, т. е. кормление онгонов, когда всех имеющихся онгонов выкладывали на белую конскую кожу или на чистый войлок и кормили (135), и в шаманском же обряде онго-татаха, когда буряты делали новый очень сложный онгон, для которого характерно громадное количество входящих в него небесных духов. Эти последние носят и соответствующие эпитеты: «всетысячные хататаны, многотысячные усатаны», а весь сложный онгон в его целом носит имя: хӧтхӧ-онгон, т. е. в буквальном переводе: множество, толпа онгонов. Обряд сопровождался очень обильными жертвоприношениями. Главный момент всего этого обряда — «призывание каждого отдельного онгона, которые поочередно приходят и устами шамана рассказывают сидящим людям о своих похождениях и разных приключениях, случившихся с ними; рассказав, онгоны уходят» (133), после чего происходило гаданье по горящей груди жертвенного животного (134). Между прочим, тут шаман «призывал разных небесных онгонов, в особенности вечерочных или надани-онгонов, которые заставляют молодежь плясать, скакать и т. д.» (134). Таким образом, культ надани-онгонов в большой мере еще сохранялся у бурят, только он был отодвинут, так сказать, на задний план более новыми и более нужными на данном этапе онгонами. Характерно, что надани-онгоны фигурируют, как видим, в культе вместе и нераздельно с иными онгонами, между прочим и «небесными» — прекрасное доказательство, что это самые настоящие онгоны.

Специальный ритуал надани-онгонов М. Н. Хангалов описывает такими словами: сначала бурятский шаман «подходит к двери и призывает одного из надани-онгонов, причем для этого он снимает с себя сапоги и пояс, так как в унтах или сапогах и в поясе нельзя призывать заянов» (76). На этот призыв шамана онгон является к присутствующим «в лице самого шамана: шаман здесь действует, как бы это был сам онгон; поэтому все присутствующие подчиняются ему беспрекословно, так как надани-онгоны не любят противоречий». «Когда призывают вечерочного бабаган-онгона (бабай — медведь), то все присутствующие сидят рядом тихо, не разговаривают между собою, не смеются и даже не смеют шевельнуться. Шаман падает на землю, ползает на четвереньках и таким образом подходит к сидящим. Подражая крику медведя, он кричит: ба-а-а! Встает на задние лапы и рукою ударяет об руку, как медведь. Потом делает разные пантомимы и нюхает сидящих, которые отнюдь не должны шевелиться и смеяться; в это время бывает мертвая тишина. Если же кто-нибудь из сидящих пошевелится или засмеется, — иногда с противной стороны для шутки бросают шапку или рукавицу тому, около кого стоит бабаган-онгон, медведь, — в таких случаях шаман, не раз-

бирая, откуда и кем брошен предмет, с криком и рычаньем бросается на того, около кого упал брошенный предмет, и тащит его зубами к двери. Положив там несчастную добычу, смотрит на нее, не шевелится ли она. Если шевелится, то медведь-шаман с криком и рычанием бросается на лежащего и начинает кусать его до тех пор, пока тот не перестанет шевелиться. Если же человек лежит спокойно, как мертвый, то медведь не кусает его и переходит к другим. Сидящие с умыслом, для шутки, смешат друг друга. Таким образом, по одиночке около двери скопляется много людей, сложенных в одну кучу. Лежащие внизу нарочно шевелятся, и тогда верхним изрядно достается от медведя, благодаря его неразборчивости. Медведь кусает лежащих сверху до слез, а нижним также очень тяжело, потому что на них давят лежащие сверху. Потом медведь на кучу лежащих людей кладет еще разные предметы, что̀ попадается под руку. Прежние шаманы будто бы поднимали зубами девятимерный котел, нисколько не поддерживая его руками, и клали его на людей. — Наконец, онгон уходит, лежащие люди встают и садятся на места.[1] Читателю видно, что здесь не одна веселая комедия, так как для простого развлечения люди вряд ли стали бы так страдать, как это приходится и зрителям и самому шаману. Кроме онгона-медведя, шаман подражает точно таким же образом другим надани-онгонам — козлу, волку, ежу и свинье, подражает в их движениях, звуках и действиях (82—83).

В шаманском культе сибирского населения подражание демонам — вообще обычное и широко распространенное явление. Якутский «демон сластолюбия» кялама имеет большое сходство с бурятскими надани-онгонами, только кялама не зооморфный, а антропоморфный онгон, каких много также и среди бурятских надани-онгонов. В образе кялама являются якутские шаманы, представляющие этого демона также «больше для шутки».[2] Я. Стефанович довольно подробно описывает, как якутский шаман в 1893—1894 гг. во время камлания изображал чертей, абасы, только что изгнанных им из больного: в одном случае шаман «говорит не своим голосом, заикается и кривляется»; в другом случае «происходит длинный разговор, в котором шаман то является самим собою, то изображает чорта». В конце беседы-торга шаман «угощает чорта, схватывая зубами со стола пряник и бросая его в огонь». «Пятый чорт, выгнанный из тела больного, не выбегает на улицу, а прыгает по юрте, хрюкает, гримасничает, щелкает зубами, брызжет изо рта водою в огонь. Всё это делает, конечно, шаман, который изображает чертей без бубна в руках».[3]

[1] Хангалов. Новые материалы о шаманстве у бурят, 72 и след., 82—83 132—134.

[2] Приклонский. Три года в Якутской области, 62

[3] Стефанович. На шаманстве, 39—41.

Но чаще встречается в сибирском шаманстве подражание шамана зооморфным демонам. Между прочим, обычное начало шаманского камлания состоит в призыве зооморфных демонов звуками, соответствующими звукам разных животных. Тувинская шаманка, начиная свое камлание, кричит, подражая крику ворона, орла и волка. Значение этих призывных ее звуков расшифровывается ее дальнейшими словами: «Из местности Хорай черные орлы поднимайтесь сюда ближе! Черные вороны — сюда! сюда! Из желтой степи серые волки сюда!»[1] Чуванский шаман на Анадыре делал то же самое, призывая в начале сеанса своих духов: «если ему нужно волка-врага (духа), то он воет по-волчьи; а если ворона, то кричит по-вороньи, и т. д.».[2] Эвенкийский шаман с р. Нижней Тунгусски, по описанию Р. Маака, начал свое камлание «громкими подражаниями крику разных птиц — соколов, совы и проч.».[3] Нанайский шаман, приглашая перед камланием своих сеонов, крякал по-утиному, выл по-волчьи, рычал как тигр, ревел подобно медведю, гоготал по-птичьи».[4] В. Л. Серошевский описывает якутское камлание полу-беллетристически; в завываниях шамана он услышал знакомые звуки: то «прокричит сокол, то жалобно расплачется чайка, то каркают вороны, то смеются гагары, то посвистывают кулики, соколы да орлы».[5] А. Е. Кулаковский отметил у якутов запрет подражать крику — кукушки, улиты-травника (*Totanus ochropus*), гагары и лебедя, на том основании, что крику этих птиц подражает шаман и в их виде летают злые духи.[6] Казахский баксы сопровождал свои заклинания «гортанными и шипящими звуками, в которых можно уловить подражание крикам птиц, зверей и домашних животных».[7]

И в своем костюме, как известно, сибирские шаманы также подражали животным и птицам. У баргузинских и нерчинских тунгусов С. М. Широкогоров описал два спецкостюма: 1) «костюм-птица изображает птицу — выявление одного из главных шаманских духов; костюм этот снабжен железными подвесками и бахромой, символизующими скелет и оперение птицы», и 2) «костюм-изюбрь, обязательно из шкуры этого зверя, с рогами на шапке, прежде от настоящего изюбря, а теперь железными, и с подвесками, которые символизируют скелет изюбря».[8] Казахский дуана ходил в лебеди-

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 117.

[2] Дьячков. Анадырский край, 127.

[3] Р. Маак. Вилюйский округ, III, 119.

[4] Лопатин. Гольды, 277—278.

[5] Серошевский. Якуты, 641.

[6] Кулаковский. Материалы, 73.

[7] И. А. Чеканинский. Баксылык. 31. Записки Семипалат. отд. общ. изучения Казакстана, I, 1929, № 18.

[8] Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства, 33.

ной шапке, шея лебедя висела у него сзади вместо хвоста. Голова лебедя была составлена из кораллов и раковин каури или змеиных головок.[1] Все эти факты прежде всего сближают шаманский культ с культом онгонов (ср. ниже § 55) и вместе с тем доказывают, что традиция призывать духов подражанием звукам разных животных и птиц у народов Сибири очень устойчивая, широко распространенная и очевидно весьма древняя.

Отдельные моменты подражания животным, развиваясь, привели потом к целым пантомимам и драмам, где животные действуют рядом с людьми. Таково, напр., описанное С. Крашенинниковым театральное действие ительменов, приглашающих к себе в юрты гостей-тюленей, сытно угощающих этих гостей, одаривающих их и провожающих из юрты с огнем; в юрте тюленям предоставляется удовольствие — плаванье по морю при легком волнении.[2] Салымские остяки на своем «медвежьем празднике» в честь убитого медведя исполняли под аккомпанимент музыки пантомимы, в которых изображается медведь на охоте за добычей, при встрече с охотниками, ухаживающий за медведицей и в другие моменты своей жизни.[3]

Подражание животным применяется также и в народной медицине разных народов. Башкиры, для излечения от цынги, ходили на озимое поле и ели зеленую озимь; при этом туда и обратно больной должен был ползти на четвереньках, а озимь должен был рвать с земли зубами и губами.[4] Сравнить прежнее украинское лечение от лихорадки: рвали полынь с земли зубами и ели.[5] Широко распространено также подражание животным, входящее как часть во многие религиозно-магические обряды. Например, на р. Вятке в обрядовом вкушении курицы-троецыплятницы, т. е. высидевшей три семьи цыплят, женщины — участницы обряда несли остатки своей ритуальной трапезы для захоронения этих остатков — «скакая через ножку», т. е. подражая курам в их движении, — чтобы в ногах было больше живости.[6] У белоруссов прежде существовал весенний праздник «комаедзіцы» 24 марта: участники обряда надевали шубы шерстью вверх и перекатывались с боку на бок, подражая движениям медведя, когда он просыпается весною. Ели в этот день любимую пищу медведя, между прочим сушеную репу, овсяный кисель и гороховые комы; от этих последних обряд получил и свое имя: комоедица.[7] Русские

[1] Записки Зап.-Сибир. отдела ИРГО, VIII — 1. Омск, 1886, 30 и 78.
[2] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I, 266—268.
[3] Л. Р. Шульц. Салымские остяки, 196 и сл.; Гондатти, Следы, 77.
[4] Руденко. Башкиры, II, 316.
[5] Чубинский. Труды экспедиции, I, 118.
[6] Зеленин. Троецыплятница. Вятка, 1906, 12.
[7] Нікольскі. Жывёлы, 31.

в районе Вельска и коми-пермяки накануне нового года ели обрядовые колбасы — «кишки»; перед обрядовым ужином все члены семьи на четвереньках ползли вокруг стола три раза, хрюкая по-свинячьи. Цель обряда — удача в свиноводстве.[1] Русские в Восточной Сибири в четверг перед пасхой, а украинцы на святках обрядово квохтали и кудахтали по-куриному, чтобы куры велись и неслись.[2]

Мы не хотим сказать, что все названные животные и птицы, которым подражали разные народы в своих обрядах, обязательно были тотемами у предков этих народов, хотя возможность этого вовсе не исключена. Для нас важно установить на основании многочисленных фактов, из которых мы привели лишь несколько случаев больше для примера, — что самая техника тотемических обрядов, заключавшаяся прежде всего в подражании тотемам-животным, так глубоко врезалась в памяти народов Сибири и Европы, что дожила до XIX—XX вв. Одной магией все приведенные случаи не могут быть объяснены. Якутские женщины во время обряда на третий день после родов надевали свои шапки задом наперед, «подражая этим богине аjысыт», которая мыслилась присутствующей на обряде. Распущенные волосы участниц данного обряда также были, повидимому, подражанием этому демону, которого якуты всегда видели с распущенными волосами.[3] Здесь уже подражание не тотему, а демону.

§ 34. ГАДАНЬЯ ПО ОНГОНАМ И ТОТЕМАМ

Мы пока еще ничего не говорили об одной функции онгонов — служить для гаданья. Шорцы-охотники гадали по онгону колонку перед своим отправлением на охоту. Онгон этот состоял из белой холщевой тряпочки, заменяющей шкуру колонка. Обычно онгон этот хранился где-нибудь в амбаре или под крышей в юрте. Для гаданья его приносили в избу или в юрту и подвешивали к матице, или же прут, к которому привязана «шкурка», втыкали в скамейку. Хозяин брызгал на онгон водкой, и если во время этого кропления «шкурка» шевельнется, то удачи на предстоящей охоте не будет.[4] Тунгусы во время охоты, на стоянках, гадали о промысле, подбрасывая в воздух лекан онгона лесного духа Barälak. Если он упадет лицом вверх, то предстоит удача, и онгона кормили в таком случае вторично; если же упадет лицом вниз — будет неудача, и онгон били.[5] Ороки подобным же образом гадали о больном по лекану чхнаj, т. е. по дере-

---

[1] Пермский сборник. II, 1860, 25, Рогов; Zelenin. Russische Volskunde, 63.

[2] В. С. Арефьев. Материалы по этнографии Енисейского уезда, 131.

[3] Трощанский. Любовь и брак у якутов, 23; Бурыкина. Якутские обычаи, связанные с рождением ребенка, 147.

[4] Потапов. Охотничьи поверья и обряды, 147.

[5] Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам, 60.

вянному изображению духа. Надымив багульником (*Ledum pal.*), они спрашивали онгона: выздоровеет больной или нет? «Если лекан качнется, то выздоровеет; если нет — умрет».[1] В гиляцких сказаниях даже заброшенная гиляком фигура онгона предупредила гиляка о грозившей ему опасности, неожиданно скатившись в этот самый момент с полки.[2] Маньсы гадали по весу шкатулки с леканами онгонов.[3]

У якутов культ онгонов сохранялся вообще плохо, чаще в скудных переживаниях. Но, по сообщению Н. Припузова, якуты гадали о пропаже скотины как раз по «болванам», в которых не трудно узнать онгона, тем более что этого «болвана» якуты кормили мясом через окуриванье — точь в точь, как минусинцы кормили своих онгонов. «Когда вор зарежет скотину, то якут делает болвана; окуривая его остатком мяса зарезанной скотины, он спрашивает у болвана: «кто украл и зарезал мою скотину?» При этом он называет всех им подозреваемых воров. Якуты говорили, что когда правильно назовут имя вора, то болван кланяется. В это время его колют или режут. Якуты верили, что после этого и вор непременно должен умереть: «у него заболит та самая часть тела, по которой был нанесен удар болвану. Весь обряд называется: кяяринь на вора».[4] Сравнить гаданье колумбийских индейцев о больном: колотят друг о друга фетишей: у которого какая часть тела отскочит, тот и виновник болезни.[5]

Во всех приведенных случаях мы имеем гаданье по онгонам. Полную параллель представляют собою гаданья с помощью отдельных частей убитых животных, а также и по живым животным-тотемам. Таким образом, и в данном случае, с точки зрения функции гаданья, онгоны оказываются преемниками тотемов и их скелетов (ср. § 22). Чукчи нарочно для гаданий хранили «волчью и россомашью старую голову», вешали ее на треног и спрашивали голову — что их интересовало, например: в какой день им отправиться в дорогу, какое имя дать новорожденному младенцу. Если голова после вопроса оставалась в спокойном положении, то — заключали — их намерение «не угодно богу»; если же голова начинала качаться, то значит: «намерение приятно богу».[6] В параллель можно поставить широко распространенные, особенно у финнов Поволжья, гаданья по движениям живого животного, например, если оно, при поливании

---

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 322.

[2] Штернберг. Материалы по гиляцкому языку и фольклору, 127.

[3] Гондатти. Следы, 53—54.

[4] Н. Припузов. Мелкие заметки о якутах, 51. Записки ВСОРГО, II — 2. Иркутск, 1890.

[5] Лёббок. Начало цивилизации, 1896, 229.

[6] Дьячков. Анадырский край, 59.

его водой, отряхивается, то оно угодно демону в качестве жертвы, и наоборот; отряхивание обливаемого водою животного вообще считалось благоприятным предзнаменованием. Гольды гадали о рыбной ловле следующим способом: брали нижнюю челюсть той рыбы, лов которой предстоит, клали ее к себе на голову и затем резким движением головы сбрасывали ее на землю. Если челюсть упадет зубами книзу, брюхом вверх — значит лов будет удачен, и наоборот. Аналогичное гаданье гольды приписывали зверю изюбрю, который, сбрасывая свои старые рога резким движением головы, будто бы следит, как они упадут: вершинами вверх — изюбрь счастливо проживет предстоящий год; остриями вниз — быть ему убитым. В последнем случае изюбрь будто бы даже плачет.[1] Гаданье по оленьей или бараньей лопатке — наиболее распространенный вид гаданий едва ли не у всех народов Сибири, у тюркских и монгольских во всяком случае. Тазовские остяки гадали по оленьей и медвежьей шкуре.[2]

Для нас гаданье по онгону представляет особый интерес еще и потому, что свидетельство Рашид-Эд-дина XIV в. о монгольских онгонах-тотемах говорит также о гаданьях. По крайней мере, слова этого историка: онгона «назначают ради предзнаменования в благополучии» (перевод И. Н. Березина, 24), «птица считается ункуном какого-нибудь народа, когда ее избирают в предзнаменование благословения, благополучия» (перевод Н. И. Ильминского, 141), — мы можем понимать только в том смысле, что онгон-птица служит добрым предзнаменованием, т. е. служит для гаданья.

Гаданья по живым животным очень широко известны у народов Сибири, как равно и у народов всего мира, и нам достаточно будет привести несколько примеров. Поверье ительменов гласило: филин кричит редко, два или три раза — к счастью слушающего; часто и сильно — к несчастью, напр., к болезни или смерти.[3] У якутов кукушка предвещает большею частью смерть; снегирь, гагара и тетерев — дождь, зайцы появляются к засухе.[4] Вогул, увидевший момент отпадения хвоста у ящерицы, ждал смерти кого-либо из своих близких.[5] Буряты гадали о своем счастье по высокому или низкому полету птиц весною и осенью. Дурным для себя предзнаменованием они же считали — рев коровы по-бычьи, крик ворона на дому, замеша-

---

[1] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 56—57.

[2] Третьяков. Туруханский край, 411; Богораз. Очерк материального быта оленных чукоч, 53; Потанин. Очерки Северо-западной Монголии, II, 88—91 и табл. 19; Дьячков. Анадырский край, 119; Катанов. Отчет о поездке, 1897, 37—39. Поляков. Чукотские праздники, 103.

[3] Тюшев. По западному берегу Камчатки, 203.

[4] Пекарский-Попов. Среди якутов, 23.

[5] Гондатти. Следы, 70.

тельство без особых причин пролетающих над домом лебедей и гусей, гнездованье в дому змеи, удода, турпана; наоборот, хорошими приметами — гнездо ласточки в доме, появление пчел в здании или в одежде человека, обилие червей в очаге, гнездо муравьев в дереве для постройки дома.[1] Глисты гольдам предвещали смерть одного из членов семьи.[2] Рыба елец, заскочившая из воды в лодку, предвещала туруханцам смерть кого-либо из сидевших в этот момент в лодке.[3] Ламуты и чукчи гадали по оленю: если олень зевает и держит голову прямо, но немного вытягивает нижнюю челюсть вперед, значит не будет удачи в задуманном мероприятии хозяина. Олень зевает, поворачивая голову направо — предстоит удача; наоборот, налево — быть беде.[4] Если тунгус собрался на охоту, а олень его в это время чихнет, то это верный признак неудачи.[5] У коряков по оленю гадали о месте кочевки: ставили его на свободе и искусным ударом убивали; олень в агонии делал еще два-три скачка, потом он падает, и тогда направление головы оленя служит указанием выбранной демонами страны для кочевья.[6] Чаунские чукчи в пути закололи оленя, и когда олень упал головою в ту сторону, с которой чукчи приехали, тогда хозяин вскричал: «мечиньки!», что значит хорошо.[7] Гиляки водили по своим юртам медведя, которого они вскармливали в особой клетке. «Если при этом медведь охотно вошел в юрту какого-нибудь гиляка, то это признак особого счастья для всех обывателей юрты. Если же медведь при входе в юрту упрется, и его введут силою, то опечаленные хозяева юрты стараются обильным угощением смягчить гнев медведя и предотвратить таким образом будущие несчастия».[8] Сравнить древних германцев, которые, по словам К. Тацита, гадали «по ржанию и фырканию белых коней, по голосам и полету птиц».[9] Многочисленные случаи гаданий по животным в древнем мире собраны Иоганном Гугером в 1909 г.[10] В могилах Восточной Сибири находили связки проверченных лопаток разных зверей, больших и малых.[11] Есть все основания полагать, что эти лопатки предназначались некогда для гаданий.

---

[1] Балаганский сборник, 208—216, 222.
[2] Шимкевич. Обычаи, 138.
[3] Третьяков. Туруханский край, 331.
[4] Поляков. Чукотские праздники, 104.
[5] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, стр. 92.
[6] Дитмар. О коряках, 27.
[7] Свербеев. Путевой журнал, 15—16.
[8] Сильницкий. Быт гиляков на низовьях Амура, 6.
[9] Сочинения Корнелия Тацита, перевод В. И. Модестова, 46, гл. 10.
[10] Huger. Babylonische Tieromina etc. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellsch. III, 1909, № 3.
[11] Сибирский вестник, 1818, II, 37, Древности Сибири.

§ 35. ТОТЕМЫ-ТАЛИСМАНЫ («ЕРДЕНЕ»)

Под то определение онгона, которое дает этому слову иранский историк XIV в. Рашид-Эд-дин (см. выше § 23), ближе всего подходят для охотничьих народов так наз. ердене ойротов, «князьки» русских сибиряков, т. е. необычные звери-выродки. Шорцы и каларцы на Алтае видели свое охотничье «счастье», ердене, в образе белки-альбиноса: если такая белка попадет человеку, то он разбогатеет. [1] Другие племена Алтая видели охотничье счастье в таких редких выродках как самка марала с рогами, зверь с необычною отметкою на шкуре (там же). Карагасы получали успех на охоте в течение целого года, если находили в костяке соболя, дикого оленя либо медведя лопатку (плечевую кость) с 1—9 дырочками. [2] Русские охотники в Сибири считали талисманами счастья так наз. «князьков», т. е. звериных выродков, напр., чисто белого или совершенно черного волка, изюбря — пегого, совершенно белого или серебристого цвета. Шкурки таких выродков они хранили у себя дома в великой тайне, никому не показывая, передавая их из рода в род, а с собой на охоту брали по нескольку волосков с такой шкурки, и раз в год, в чистый четверг, бросали по одному волоску в ту сторону, где зверь-выродок был добыт. [3] Русские пчеловоды в Сибири и на Урале считали таким же талисманом «пчелиного князька» — пчелиную матку необычайной величины. [4] Буряты считали своеобразными носителями счастья белую мышь и белую змею: ту и другую видят только счастливые люди; носили с собою в качестве талисмана кожу той или другой, а мясо их считали целебным от разных болезней. Они же считали талисманом скотину с белым пятном на лбу и такую скотину не продавали; рождение слепого теленка, жеребенка или ягненка считали предвестием богатства; находку живой или даже мертвой лягушки, в которой завелись черви — «счастьем». [5] Напротив, карагас, убивший белую кабаргу или белую (летом?) белку, считал это предвестием несчастья или смерти своих оленей либо членов своего семейства. [6]

Среди гольдских онгонов мы встречаемся с подобными же выродками. Гольд поймал однажды рыбу сазана с одним глазом, и сделал по этому поводу онгона dys:ifú — деревянное изображение сазана; этого онгона кормили, и кормление его якобы помогало удач-

[1] Потапов. Охотничьи поверья и обряды, 129—130.
[2] Катанов. Поездка к карагасам, 171.
[3] Черкасов. Записки охотника Восточной Сибири, 1884, 138—139 и 412.
[4] Мои наблюдения на Урале в начале XX в.
[5] Балаганский сборник, 201, 214—215.
[6] Катанов. Поездка к карагасам, 37 оттиска.

ному лову.[1] Онгоном у гольдов была также трехногая козуля.[2] «Сазана с обратною чешуею» гольды также считали сверхъестественным существом — именно вследствие необычного расположения у него чешуи.[3] Различие между ердене и князьком, с одной стороны, и данными гольдскими онгонами, с другой, только в том, что труп или чучело животного в онгоне заменены обычным деревянным его изображением, по отношению к которому совершается простейший культ — кормление. Функции того и другого совершенно одинаковы, как одинаково в форме того и другого мыслится дух. Даже в ежегодном кидании волосков волчьего «князька» в направлении к месту его добычи можно видеть своего рода культ духу, состоящий, правда, лишь в символическом напоминании о тщательном хранении таинственного волка-князька.

Л. Я. Штернберг бегло перечисляет еще гилякские талисманы, taru, которые находит счастливый гиляк и из которых каждый «увеличивает число имеющихся у данного человека вещей, напр., делает две шубы вместо одной». В кратком перечне таких талисманов один, безусловно, вполне аналогичен князькам или ердене, хотя он и принадлежит к растительному, а не к животному миру: это лиственница с еловыми шишками, т. е. также явный выродок. Преобладают среди этих гилякских taru-талисманов животные: майский жук, лазящая ящерица, червяк, рыба гой с тремя присосавшимися червями.[4] Если не считать этого последнего, гоя, то остается неясным, чем эти талисманы отличаются от обыкновенных животных того же зоологического вида.

В шаманских культах также обычно применение животных выродков. Например, для шаманского бубна духи приказывают будущему шаману убить оленя «с таким то именно белым пятном, или однорогого, или с другими приметами».[5] Среди посвящаемых демонам животных-изыхов и жертвенных животных мы очень часто встречаем скотину с необыкновенными пятнами (§ 45), и это отнюдь не «прихоть шамана», а древняя традиция, возможно восходящая своими корнями к тотемизму: поскольку в окраске изыхов наблюдается некоторое приближение к демонам, постольку тут можно видеть дериват подражания людей тотему. Своеобразие окраски жертвенных животных наблюдал уже путешественник Марко Поло, отметивший, что в гор. Чианду приносили в жертву идолу «овец с черными головами».[6]

---

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 518.
[2] Шимкевич. Материалы, 117—118, ср. 114 примеч.
[3] Штернберг. Материалы по изучению гилядкого языка и фольклора, 145.
[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 321.
[5] Дьячков. Анадырский край, 127.
[6] Путешествие Марко Поло, перевод Минаева, 102.

Всех этих животных выродков, считавшихся талисманами, мы должны сопоставить со «спорышами» растительного мира, каковы напр. двойной или тройной орех, двойной колос, двойной огурец и т. п. Эти спорыши, будто бы, приносят счастье имеющему их человеку, прежде всего счастье в данном производстве, к которому относится спорыш,[1] т. е. они имеют одну и ту же функцию с указанными выше животными выродками, с которыми они имеют еще и другую общую черту — необычайность своего внешнего вида. Тот факт, что изображение рыбы сазана-выродка оказалось у гольдов онгоном, дает нам некоторое право предполагать или во всяком случае поставить вопрос: не считались ли такие выродки тотемами? Известно, что у тотемистов среди тотемов очень распространены животные необычайного вида, странные, отличающиеся по своему внешнему виду или по другим своим свойствам.

Все сказанное дает нам право предполагать, что между тотемами и онгонами, с одной стороны, и между фетишами или спорышами, с другой, имеются какие-то точки соприкосновения, и этому не может мешать их общее и всем известное отличие: тотем — вид, класс, а фетиш, спорыш — индивидуум. Связь между ними требует особых изысканий. Известные нам факты дают право высказать пока только такое предположение. Когда тотемизм был живою идеологиею, отдельными представителями тотемной породы животных выбирали и считали предпочтительно особей, чем-либо отличающихся, бросающихся в глаза, напр. особою расцветкою, а это и были большею частью выродки. Когда же тотемизм сделался предметом преданий и фольклора, тогда необычный вид тотемов и чудесные их свойства стали считаться отличительною особенностью всякого тотема. В живом тотемизме тотем-животное почиталось счастливым предзнаменованием. В тотемическом фольклоре тотемы считаются уже источником удачи и счастья, сначала профессиональной удачи, большею частью в охоте, а после и общего счастья. Этап развития с профессиональным счастьем мы видели выше в ойротском ердене и русско-сибирских князьках. В качестве случаев с общежитейским счастьем приведем следующие. Коми-зыряне верили, что если подкрасться незаметно и прикоснуться к тому дереву, на котором кукует кукушка, то исполнится всякое желание.[2] У орочей отмечено такое поверье: зимой в тайге можно найти труп оленя, соболя или другого зверя, и в трупе — живого червяка, под которым всегда находится красный шарик. Если положить этот шарик в амбар, то разбогатеешь

---

[1] Н. Н. Тихоницкая. Спорина в жатвенных обрядах и песнях, 59—81. Язык и Литература, VIII. Л. 1932; Uno Holmberg. Doppelfrucht im Volksglauben. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, LII. Helsinki, 1924, 48—66.

[2] Сидоров. Следы тотемических представлений, 45.

и будешь жить счастливо.[1] Память о медицинской функции былых тотемов можно видеть в русско-сибирском поверье о кукушке: в районе Сургута говорили, что земля и кора от дерева, взятые во время кукования на этом дереве кукушки, помогают от всех болезней, особенно от лихорадки.[2]

---

[1] Маргаритов. Об орочах, 36.
[2] Неклепаев. Народная медицина в Сургутском крае, 319.

IV. АНТРОПОМОРФНЫЕ ОНГОНЫ

§ 36. ПЕРЕХОД ОТ ЗООМОРФНЫХ ДУХОВ К АНТРОПОМОРФНЫМ

Примитивное общество имело очень мало отвлеченных идей. Те немногие отвлеченные представления, большею частью религиозно-надстроечные, которые успели развиться в сознании примитивных людей, всегда теснейшим образом связаны с жизненною практикою; они всеобщи, т. е. принадлежали всему коллективу, всем его членам, и очень живучи — в том смысле, что сохраняются на позднейших стадиях развития общества, вплоть до капитализма. По этим признакам можно определять глубокую древность каждой отдельной идеи. Представление о вселении духа явно принадлежит к числу таких древнейших идей примитивного общества. В позднейших высоко развитых религиях та же идея вселения духа в человека получила форму идеи о «богооткровении» (иудейство, христианство, ислам) и о «перевоплощении душ» (буддизм). Реальною базою для возникновения этой идеи вселения духа мы считаем опыт беременных женщин, в которых «вселялся» живой утробный плод. Опыт этот был проверен в процессе потребления коллективом людей убитых котных самок — с живым утробным плодом в их внутренностях. Всегда сопровождаемая болезненными приступами беременность побудила женщин примитивного общества сопоставить ее с людскими болезнями, причину которых также стали видеть во вселении в больного человека животного-тотема, столкновение с которым и укусы которого, действительные или мнимые, причиняли людям болезни. Во внутренностях убитых животных люди находили, кроме того, живых глистов и личинок; выход из внутренностей живых глистов наблюдали и у живых людей; из своих ран люди нередко высасывали червей, пиявок или насекомых. Р. Маак пишет, что «исследуя экскременты больных тунгусов и якутов, он всегда находил в них массы червей и глистов, несомненно составляющих ближайшую причину страдания глазными болезнями».[1]

Все такие факты должны были укреплять мнение, что причиною человеческих болезней служат живые существа, вселяющиеся в организм человека и там живущие, иными словами: вселение духа, сначала

---

[1] Маак. Вилюйский округ, III, 80.

духа-тотема. Прослеживая постепенное развитие идеи о вселении духа, сначала духа-тотема, в разных странах, мы можем отметить, что в одних местах, напр. в Австралии, более сильное развитие получили представления о вселении духа-тотема в беременных женщин. Напротив, в Сибири ярче выражены представления о вселении духов в больных людей. В американском тотемизме наиболее сильное развитие получила идея о тотеме-животном как о предке рода, которая также тесно связана с идеею вселения духа в человека.

Представление о тотеме как о зооморфном предке рода мы считаем позднейшим. Тотем, т. е. определенная порода животных и растений, мыслился первоначально простым союзником людей, так как родовая организация заключала с ним своеобразный идеологический союз, главным пунктом которого была охрана людей от болезней и лечение этих болезней (§ 30). Базою таких тотемических союзов людей с животными и растениями послужило перенесение на мир природы, в частности на фауну и флору, социально-родовой организации людей (§ 27) и союзы одного рода с другим для экзогамных браков. Тотем сначала считался, таким образом, простым союзником-чужеродцем. Представление о тотеме-предке развилось много позднее, и далеко не во всех тотемических кланах. Верили, что тотем часто вселяется в человека, вызывая этим своим вселением болезни. Если больного не вылечили, т. е. дух-тотем остался внутри человека и съел все внутренности больного, то тем самым умерший от болезни человек становился зооморфным, превращался в животное: все человеческое в нем было съедено.

Очень прозрачный пережиток древнейших представлений о зооморфности умершего от ранений человека сохранялся у гиляков. По свидетельству Л. Шренка, гиляки «верят, что душа человека, павшего в борьбе с медведем, переселяется в этого хищного зверя»,[1] т. е. иначе говоря, умерший становится медведем. Близкий к этому взгляд отметил у орочей Л. Я. Штернберг: душа задранного медведем человека делается сородичем «хозяина медведя», ибо у демонов также есть роды.[2] Прежнее русское поверье о том, что все тело умершего колдуна съедают черти, а после смерти колдуна один из чертей залезает в пустую кожу трупа и тем самым оживляет умершего колдуна,[3] — это поверье представляет собою более новую вариацию тех же самых представлений о вселении в человека духов болезни, некогда — духов-тотемов.

Гиляцкое поверье дает нам ключ к пониманию того, в каком направлении происходило ограничение и сужение древних предста-

[1] Л. Шренк. Об инородцах, III, 64.

[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 420.

[3] Зеленин. Очерки русской мифологии, 27; Его же. Вятские сказки, 203.

влений о превращении всех умерших от болезни в зооморфные существа. У гиляков это только охотники, задранные медведем. Таким образом, древнейшее представление о зооморфности умерших людей поддерживали охотники, которые в своей практике почти ежедневно сталкивались с разными хищниками, получая от них ранения и смерть.

В Сибири, в полную противоположность тропическим странам, сравнительно весьма мало опасных для жизни человека хищников. Змей на севере Сибири совсем не было. Медведи чаще убегают от людей, и не так опасны. С волками люди научились справляться очень рано. Здесь, в редкости случаев смерти человека от хищников, мы и должны видеть те условия, которые способствовали раннему исчезновению в Сибири тотемизма, в частности — почти полному отсутствию у населения Сибири преданий о происхождении родов от тотемов-предков, тех преданий, которые так богато представлены, напр., у тотемистов Америки. Н. Н. Харузину пришлось прибегать к всевозможным домыслам и догадкам, чуть ли не к софизмам, чтобы объяснить, почему тотема-медведя сибирские народы не считают своим предком, а напротив большею частью считают его сыном человека.[1] Почти полное отсутствие в Сибири преданий о происхождении кланов от животных-тотемов было причиною, почему этнографы так долго отрицали существование тотемизма в Сибири.

Рано исчезнувший в Сибири тотемизм был заменен культом онгонов. В связи с культом онгонов прежние представления о зооморфности всех духов заменились новыми представлениями об антропоморфности духов. Наша гипотеза об этой замене состоит в следующем. В тотеме дух еще неотделим от внешней оболочки животного. Напротив, в онгоне это отделение духа от внешней его материальной формы уже произошло (§ 21). Когда в больного человека вселяется тотем, то умерший от болезни человек становится после своей смерти зооморфным. Напротив, умерший от вселения в больного человека духа-онгона, хотя бы и зооморфного, уже не делается после своей смерти животным, а сохраняет свой прежний человеческий облик. Примитивный человек был стихийным наивным материалистом, и всякий раз, когда он говорил и думал о столкновении духа с материей, последняя брала перевес. Зооморфный дух-онгон вселяется в больного человека уже без всякого животного тела. Когда этот дух «съедал» внутренности больного и больной умирал, в таком случае умерший человек сохранял свое прежнее существо человека, а не становился животным. В гиляцких представлениях, напр., медведем становился не тот гиляк, который умер от вселения в него онгона-медведя, но только тот, который умер от реального медведя, а па-

[1] Харузин. Медвежья присяга, I, 4.

мять о медведе, как о тотеме, все еще, хотя и смутно, сохранялась. А. Е. Кулаковский приводит якутское воззрение, по которому уŏр — это аба́сы (злой дух), который причинил человеку смерть и который «прикидывается тем самым человеком, которого он съел; выдает себя за данного умершего человека, за его душу».[1] Сам Кулаковский оспаривает такое воззрение, настаивая, что в уŏр превращается душа заложного покойника (ср. ниже § 38), но это последнее объяснение более новое. Взгляд, что душу больного съел чорт и сам поселился вместо его души, — этот взгляд вполне аналогичен древнейшему тотемическому представлению: тотем-животное вселился в больного человека, съел его внутренности, и умерший человек мыслится уже в виде зооморфного тотема. Отсюда и нужно выводить известное представление о тотеме-предке.

Вообще, представления примитивных народов о смерти человека имеют теснейшую связь с идеею о вселении в человека духа болезни. Этнографам известно, что примитивные люди еще не знают естественной смерти, и всякую смерть человека приписывают внешним причинам. У тотемистов такою внешнею причиною болезней, а значит и смерти — считается главным образом вселение в больного человека тотема, при культе онгонов — вселение в больного духа-онгона. Заболевания и смерть человека при столкновениях с животными в древнейшую эпоху были очень часты. Они поддерживали тотемические верования. Пока охотники, при низкой охотничьей технике, получали частые ранения и смерть от хищников, они ограничивались в своей медицинской практике одним тотемизмом, т. е. мнимой передачей своей болезни животному-тотему (§ 13 и 30). Чем меньше становилось, с развитием техники, несчастных случаев на охоте; чем меньше участия, с развитием разделения труда, женщины принимали в охоте; чем дольше люди жили на одном и том же месте, т. е. жили в более или менее постоянных, оседлых жилищах, — тем больше значения люди стали придавать, в своей медицинской практике, тем покойникам, которые умерли от болезней, т. е. от вселения в них духа, теперь уже не тотема, а онгона. Так как животные теперь уже в качестве виновников болезней отпадали, то на место их становились те люди, смерть которых приписывалась вселению в них прежних животных-тотемов или же новых зооморфных духов-онгонов. По воззрению минусинцев, души умерших от оспы людей сами насылают на живых людей ужасную болезнь: «люди, умершие от оспы, сами начинают заниматься тем, что наводят эту болезнь на других».[2] Такое воззрение было прежде весьма широко распростра-

---

[1] Кулаковский. Материалы, 46.

[2] Майнагашев. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края, 286.

нено у всех народов Евразии: болезни приписывались тем покойным людям, которые в свое время умерли от данной же болезни. По верованиям тувинцев, дух болезни пук, «покончив с одним членом семьи, его использует для умерщвления других».[1] В связи с такими воззрениями возникает новая медицинская практика, в которой различаются два главных способа борьбы с болезнями и с их носителями — покойниками. Первый способ: здоровые люди предупреждали возможность смерти больного человека от вселения в него духа болезни; для этой цели они убивали вселившегося в тяжко больного человека духа, хотя при этом необходимо было убить также и самого больного человека. Второй способ: душу умершего человека сразу же после смерти вселяли — или в какое-нибудь домашнее животное, или, чаще, в специально сделанное изображение этого человека. Предполагалось, что душа будет безвыходно сидеть в этой фигуре и не будет оттуда переходить в живых людей, тем более что фигуру кормят и всячески холят. По миновании надобности, душу из этой фигуры удаляли подальше, в известные нам времена — в тот потусторонний мир мертвых, вера в который тогда уже развилась.

Мы остановимся сначала на первом из этих двух способов древней медицинской практики. У гиляков Л. Шренк отметил следующее представление: «По мнению гиляков, всякая болезнь зависит от кинза, который гложет человека, пока не заест его до смерти, что относится одинаково ко всем, умирающим от какой-либо болезни. Не мудрено, продолжает Шренк, что гиляки при таких верованиях не претендуют на место на небе для своих соотечественников, умерших от болезни, а оставляют их блуждать на земле, — тогда как души убитых и даже самоубийц возносятся, по их мнению, на небо».[2] Кинза гиляки представляли не зооморфным, а человекообразным существом с двумя или с тремя человеческими головами, из которых одна голова приписывалась тому человеку, которого данный кинз съел. Эта антропоморфность кинза уже выдает происхождение его от умерших людей.

В аналогичных представлениях других народов Сибири тесная генетическая связь духов болезней с умершими от болезней людьми вне всякого сомнения. Она же объясняет нам и ту резкую разницу, которую гиляки, чукчи, коряки, якуты и другие народы проводили между разными способами и причинами смерти человека — от болезни и от убийства.

У чукчей и коряков в начале XIX в. это различение двух способов смерти проводилось не только в теории, но и на практике. Пред-

---

[1] Кон. За 50 лет, III, 64; Зеленин. Очерки русской мифологии, 21, 28, 290 и др.; U. Holmberg. Die Religion der Tscheremissen, 1926, S. 19.

[2] Л. Шренк. Об инородцах, III, 113, ср. 64.

почитая смерть от убийства смерти от болезни, чукчи и коряки убивали перед смертью дряхлых стариков — своих отцов и родных. Дитмар, наблюдавший быт коряков в 1853 г., пишет о них: «Если больной коряк чувствует приближение смерти, то религиозный предрассудок требует, чтобы больной сам или чья-либо дружеская рука нанесла ему смертельный удар. Коряки полагают, что больной, лишая себя жизни произвольно, освобождается из рук злого божества, которое хочет его убить, и, так сказать, передается доброму божеству. Подобные самоубийства незадолго до смерти хотя в последнее время случаются и реже, но еще не совершенно искоренились».[1] Здесь неясно только одно, каким именно способом хочет «убить» больного «злое божество», а противоположение ему «доброго божества», которому будто бы «передается» убиваемый, переносит нас в религиозную идеологию более поздних эпох. Много раньше Дитмара, в 1742 и 1787 гг., наблюдали оседлых коряков русские моряки Ушаков и Елистратов, и их сообщения рисуют нам корякские представления полнее и в более древней форме, где еще нет речи о добрых божествах. «Убитые оружием, — читаем в записях Елистратова, — а паче умертвившие сами себя — иметь будут блаженнейшую жизнь от прочих», т. е. более счастливую жизнь за гробом, нежели прочие умершие. Они «и тамо (за гробом) живут родами, имея множество хороших и белых оленей». «О умирающих же самих собою мнят, будто оные не получат покою, и по своему зловерию почитают их съеденными дьяволом». А раз дьявол «съедает» больных людей, то отсюда уже явно следует, что он вселяется в них. «В болезнях о находящихся мнят, что за грехи свои мучатся от дьявола, которых ближние родники дьяволу жертву дают — убиванием хороших собак, чтоб он больного мучить перестал; а чтоб не свел (т. е. не довел до смерти), успевают самоубийством».[2] В последней цитате представления коряков частично переведены, так сказать, на христианский язык: «за грехи свои мучатся»; но конечные слова цитаты рисуют интересную для нас картину гонки: дьявол, т. е. дух болезни, спешит «съесть» больного, а последний предупреждает дьявола — убивает сам себя ранее, нежели демон болезни закончит свою каннибальскую трапезу.

Для чукчей мы имеем еще более прозрачную картину, нарисованную сибирским миссионером Андреем Аргентовым в половине XIX в. Аргентов писал в данном случае «не мудрствуя лукаво», фотографировал, так как проникнуть сколько-нибудь глубоко в историю чукотских верований он был не в силах. Старик-чукча Мирго на

[1] Дитмар. О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчах, 28.

[2] Западный берег Камчатки по описям Ушакова и Елистратова, 147—148.

р. Колыме скончался, к сердечному прискорбию его детей, без обычной и священной у чукчей церемонии, соблюдаемой ими при смертных случаях. Эта «священная отпускная церемония состоит в том, что умирающего, при последнем издыхании его, прикалывают, пронзая сердце сквозь ребр левого бока». Умирая, Мирго так увещевал своих близких: «смертельно мучусь я, сжальтесь, отпустите меня к родникам!» «Но у предстоявших не поднимались руки исполнить отпускального обряда, т. е. убить его. «Вы мучите меня; за слабодушие ваше я *тоже стану мучить вас!*» — сказал наконец Мирго. Это были его последние слова. Он умер. И многие плакали о нем, сожалея наипаче о том, что он был лишен последнего долга. И вот, выполняя заклятие свое, покойный *вошел в своего сына*, *чтобы* исполнить правду, *мучить родных и* потомство». Сына покойного Мирго, с которым лично и хорошо познакомился А. Аргентов, все окружающие чукчи «считали за существо особенное». Это был великан, силач и деспот; он бил всех окружающих. Между прочим, у этого самодура-деспота была такая манера: он «часто прогуливался верхом на спинах своих приятелей, и хотя за такой деспотизм бранили его в глаза и позаочью, но никто не смел ослушиваться, когда он приказывал везти себя иногда верст за 20 и более».[1]

Как понимать эту своеобразную картину, которую записал миссионер Аргентов, автор ряда неплохих описательных работ по этнографии восточной Сибири? Для нас бесспорно, что все окружающие (кроме, кажется, одного Аргентова) считали богатого деспота и самодура чукчу ненормальным, сумасшедшим. В этом смысле, очевидно, и говорилось, что в него «вошел» покойный отец Мирго: покойник входит, вселяется именно в больных, между прочим — в нервнопсихических больных. «Существо особенное» — это и означает, эвфемистически, именно сумасшедшего. Т. е. здесь мы имеем случай, вполне аналогичный тому, когда душа покойного сибирского шамана входит в молодых, начинающих, шаманов, которые также делаются душевнобольными; аналогичный и отмеченному выше минусинскому случаю, когда умершие от оспы распространяют эту болезнь среди живых людей.

Стоит еще отметить, что капитан Шишмарев в 1821 г. неудачно увидел в чукотском обычае убивать стариков мнимые человеческие жертвы: «в древние времена они (чукчи) приносили в жертву людей обоего пола, но только *старых*, никогда молодых, и всегда своих, никогда пленных; приносимых в жертву убивали и зарывали в землю. Тела же умерших своею смертью всегда сожигали».[2] Здесь очень

---

[1] А. Аргентов. Путевые записки, 45—46, 57.
[2] Сведения о чукчах капитана Шишмарева, 188.

любопытен факт разных способов погребения — для убитых стариков и для умерших своею смертью. Последних всегда сожигали, очевидно стремясь уничтожить и самую душу покойника, так как люди только много позднее стали видеть в сожжении трупа отправку души на небо. Убитых же стариков зарывали в землю, т. е. признавали соседство с живыми людьми их трупов безопасным для людей. Еще Шишмарев передает, что чукчи об умерших (очевидно — своею смертью) выражались: «его взял Камака», т. е. злой дух.

Различие способов погребения — для «добровольно» убитых, с одной стороны, и для умерших естественною смертью, от болезни, с другой, подтверждается и другими сообщениями — Ф. М. Августиновича и других. Эти последние данные мы приводим в особой своей статье «Обычай добровольной смерти у примитивных народов» (в Сборнике имени В. Г. Богораза), к которой мы и отсылаем читателя. Из этих же сообщений явствует, что если чукотский старик Мирго, которого, «по слабодушию», отказались убить его родные, грозил им за этот отказ: «я стану мучить вас!», и это свое обещание действительно выполнил, — то чукотский же старик, которого сыновья не отказывались убить по его просьбе, напротив, «обещает по смерти помогать родным и не оставлять их без призрения». Т. е. печальные последствия влекла за собою, по тогдашним чукотским представлениям, только естественная смерть от старости и болезни, а насильственная смерть через убийство предупреждала такую возможность.

В названной своей статье мы выясняем социально-экономическую базу, которая привела к столь резкому противоположению смерти естественной и насильственной. Бродячая дородовая орда не могла наблюдать и совсем не знала естественной смерти. Дряхлых стариков и тяжко больных людей, т. е. всех тех, кто сам не в силах был двигаться, оставляли при передвижениях орды на произвол судьбы, и они умирали в полном одиночестве, от голода и холода или же от диких зверей. Эта вынужденная смерть стариков и больных сделалась нормою обычного права, и этот обычай в виде пережитка дожил до поздних эпох и вызвал разнообразные идеологические объяснения.

При переходе к оседлости люди стали наблюдать случаи естественной смерти. Первоначально ее наблюдали главным образом женщины, которые уже переставали заниматься охотою. В идеологии родового общества происходила борьба по вопросу о том, какая смерть почтеннее — естественная или насильственная. От дородовой эпохи родовое общество унаследовало отрицание естественной смерти, главным образом, так сказать, практическое отрицание. Для мужчин естественная смерть от дряхлой старости считалась сначала попрежнему постыдною, тем более что она могла свидетельствовать

о недостаточной отваге и мужестве достигшего преклонных лет мужчины-охотника. Для оправдания и обоснования презрительного отношения к естественной смерти стариков-мужчин была найдена анимистическая идеология: умершие от болезни старики, носители демона болезни, сами становятся после своей естественной смерти такими же демонами болезней. Эта анимистическая идеология настолько укоренилась, что вошла в медицинскую практику: чтобы убить демона болезней, старика и больного убивали, причем ревнители традиций сами требовали в таких случаях своей смерти. В социально-экономических условиях развитого родового общества не было материальной базы для прежнего отношения к естественной смерти, как к смерти постыдной. Напротив, родовой строй приводил к почитанию предков, достигших глубокой старости, тем более что опыт таких стариков, при разделении труда, теперь широко использовался и ценился. Фольклорные сказания связывают «отмену» обычая убивать стариков именно с мудрыми советами старцев, которые в трудные минуты спасали жизнь всего коллектива. В родовом же обществе презрительное отношение к естественной смерти превратилось в свою противоположность, что ярко отражено в религиозной идеологии: люди, умершие преждевременно неестественною смертью, стали теперь считаться злобными демонами болезней; напротив, достигшие глубокой старости старики становились после своей смерти объектом родового «культа предков».

Как видно, здесь мы имеем дело не с местными, а со стадиальными явлениями, которые повторяются в разных странах и у разных народов. У якутов прежде «большинство стариков добровольно и сознательно давало убивать себя». Сообщающий это якутский этнограф А. Е. Кулаковский высказал очень верную догадку: «быть может не желали, чтобы их родителей съедали аба́сы», т. е. черти.[1] У ненцев западной Сибири вскользь отметил подобный же взгляд Ю. И. Кушелевский: «удавившийся, самоубийца будет счастливее в загробной жизни».[2] Широко была распространена практика убивать дряхлых стариков и за пределами Сибири. О северно-американских тлинкитах И. Вениаминов пишет: «быть убитым для колоша гораздо лучше, чем умереть обыкновенною смертью».[3] На противоположном конце земного шара, на Огненной Земле, отмечены случаи, когда «собственные дети убивали стариков, чтобы таким образом избавиться от неприятных забот об них».[4] Или, по словам другого этнографа, «если состояние больного безнадежно, семья душит больного, чтобы пре-

[1] Кулаковский. Материалы, 100.

[2] Кушелевский. Северный полюс, 54.

[3] Вениаминов. Мифологические предания и суеверия колошей, 59.

[4] T. Bridges. Moeurs et coutumes des Fuégiens. Bull. de la Soc. d' Anthrop., VII, 1884, 176.

кратить его бесполезные страдания».[1] Различие мотивов у двух последних авторов свидетельствует, что мотивы эти выдуманы названными этнографами или же их информаторами. В Европе память об убиении стариков сохранилась в сказках латышей,[2] и в старом украинском обычае спускать дряхлых стариков на лубке в овраги, где они большею частью умирали от голода и холода.[3]

Все эти обычаи и поверья явно возникали еще в ту эпоху, когда людям была чужда мысль об естественной смерти. Всякую смерть приписывали тогда внешним причинам, главным образом вселению демона болезни. Убивая старика или больного, люди убивали тем самым и вселившегося в него демона. Напротив, когда человек умирал «своею смертью», демон болезни оставался в нем и потом всегда мог «войти», вселиться в живого человека, как это и было с сыном Мирго. Но если сын Мирго, в которого «вошел» его покойный отец, сделался от этого психически-больным самодуром, то вселение в живого человека покойника, умершего от оспы, влекло за собою заболевание этою опасною болезнью (ср. сообщение Майнагашева о минусинцах).

Переходим теперь ко второму способу примитивной медицинской практики, связанному также с антропоморфными духами. При этом способе больных стариков уже не убивают, а дают им умереть спокойно; но в момент их погребения или еще ранее, тотчас после их смерти, делают деревянную или из иного материала фигуру, изображающую покойника. Верят, что «душа умершего в сего утворенного (т. е. искусственно сделанного) идола входит» (§ 21). Так делали остяки, гольды, орочи, гиляки, китайцы, якуты, а в Европе чуваши, мари, осетины и др. Мы выше привели те обычаи, которые давно уже получили характер обыкновенного культа мертвецов, вне всякой связи с примитивной медицинской практикой (§ 21). Здесь же остановимся на тех, более древних, переживаниях этого же обычая, в которых связь с древнейшей медицинской практикой еще более или менее сохранилась.

Древнейшие из сохранившихся до нас антропоморфных леканов имеют вид женщин, что явно связывает их с древними материнскими родами. Таковы гольдские онгоны джули, z : ulin, с которыми нужно сопоставить палеолитические женские статуэтки, сделанные из мамонтовой кости или иного материала, а также так наз. каменные бабы. Рядом с ними мы имеем более поздние мужские статуэтки, большею частью времен отцовского, патриархального рода. Гольдское слово д ж у л и собственно означает: хозяин дома. Негидальцы

---

[1] S. Lothrop. The Indian of Tierra del Fuego, 1928, 26—27.

[2] Трейланд. Латышские сказки. М. 1887, 269—271.

[3] Zelenin. Russische Volkskunde, 330; См еще диссертацию John Koty. Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern. Stuttgart, 1933.

говорили, что это «первый человек, от которого произошли все народы».[1] По представлениям гольдов, джули — это дух-покровитель семьи и рода.[2] Раз изготовленные, всегда из лиственицы или осины, леканы джули переходили из рода в род и стояли на наре у среднего столба поперечной стенки вправо от входа. Леканов джули в доме часто не один, а два — муж и жена; но оба они изображались с женскими грудями. Таким образом фигуры джули всегда и только женские, и Л. Я. Штернберг справедливо заключает из этого, что первоначально они изображали однех только родоначальниц,[3] т. е. восходят к материнскому роду.

Перед уходом на промысел, поручая дом джули, и возвращаясь домой после промысла, гольды совершали обрядовое кормление джули кашей и ханшином, если все обстояло дома благополучно.[4] Негидальцы при кормлении джули говорили: «Сделай, чтобы было хорошо, чтобы не болели; сделай, чтобы зверя много убил».[5] В последней формуле сохранилась память о медицинской функции онгонов джули. П. П. Шимкевич и И. А. Лопатин подробнее описывают нам эту функцию, связанную с болезнями спины. При сильных болях в пояснице гольды камлали джули, а после камлания выносили лекан во двор и закапывали в землю до пояса, оставляя в таком положении лекан до тех пор, пока больной не выздоровеет.[6] Такое архаическое отношение к онгону, основанное явно на союзно-договорных отношениях с ним, а совсем не на благочестивом религиозном почитании, лишний раз доказывает, что здесь сохранился действительно древний культ, восходящий к доклассовому обществу (§ 20). Мы знаем, что излечивает от известной болезни всегда тот именно онгон, который данную болезнь и насылает (§ 9). Значит джули, т. е. матерям-родоначальницам, некогда приписывали происхождение болезней спины. И здесь очень прозрачная параллель тому, что мы выше видели в воззрениях коряков и чукчей, в тех воззрениях, которые заставляют коряков и чукчей убивать своих дряхлых стариков.

О медицинской функции палеолитических статуэток мы прямых сведений не имеем. Но по аналогии с джули и с другими онгонами мы можем также предполагать эту их функцию. Во внешнем виде женских палеолитических статуэток мы встречаем разнообразие. П. П. Ефименко различает два женских типа среди палеолитических статуэток, которые вообще отличаются, как известно, «вполне реали-

---

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 475 и 535.
[2] Шимкевич. Материалы, 56; Козьминский. Отчет, 44.
[3] Штернберг. Там же, 475.
[4] Шимкевич. Материалы, 56.
[5] Штернберг, там же, 535.
[6] Шимкевич, там же, 56; Лопатин. Гольды, 223.



Рис. 52 — „джули", женский деревянный онгон гольдов, рис. 53 — древняя статуэтка из мамонтова клыка (Мальта), рис. 54 — гольдский онгон (в костюме из шкуры пантеры), рис. 55 — древняя медная фигура человека с медвежьею шкурою на голове (р. Кама), рис. 56 — древняя металлическая фигура человека с драконом на голове (Урал), рис. 57 — древняя бронзовая голова человека (Галич), рис. 58 — древняя фигура человека, голову которого грызут два животных (р. Иртыш).

стической, почти портретной манерой воспроизведения».[1] Один тип — «полная, невысокая, коренастая женщина», второй — «с вытянутыми пропорциями тела и худощавостью». Для большинства статуэток характерен вздутый живот — иногда настолько выдающийся вперед, «что заставляет думать о беременности» (Брассемпуи, Ментона). Сопоставление с вотивными приношениями, глубокая древность которых для нас столь же бесспорна (§ 52), дает нам некоторое основание предполагать, что уродливо толстые фигуры палеолитических статуэток изображали беременных женщин, а иногда больных водянкою, опухолями отдельных частей тела и т. п. Напротив, крайне худощавые фигуры изображали больных чахоткою и истощением. Все эти статуэтки должны были изображать женщин, умерших от тех или иных болезней или старости, а болезнь и старость должны были отразиться и на их фигуре, на их внешнем виде, а значит и в реалистическом их изображении. И это тем более, что для вселения духа в изображение это последнее должно быть сходно со своим оригиналом, должно быть реалистично (§ 21). Преобладание женских статуэток объясняется матернитетом общества той эпохи, к которой они относятся. В пределах Сибири женские палеолитические статуэтки найдены недавно в стоянке Мальты в 85 км от Иркутска.[2] Кроме того, в собрании уральских древностей С. Ешевского было небольшое каменное изображение женской фигуры 6 см дл., с отвислыми грудями.[3]

Мы высказываем такую гипотезу. С развитием разделения труда между полами, женщины перестали принимать в охоте активное участие. В связи с этим случаев, когда женщин ранили и задирали хищные звери, становилось все меньше и меньше. Представление о превращении умерших женщин в зооморфных существ, в тотемов, тем самым должно было отпадать. Женщины первые, в воззрениях примитивного общества, стали сохранять после своей смерти человеческий вид. Они первые превращались в антропоморфных онгонов, когда о мужчинах-охотниках сохранялись еще старые верования — о превращении умершего в то животное, которое послужило причиною смерти охотника. Антропоморфные онгоны, подобно зооморфным, сохранили свою исконную медицинскую функцию: они также насылали на людей болезни и потом могли брать эти болезни обратно к себе. Так возник и окреп культ антропоморфных онгонов, древнейшими леканами которого должны были быть женщины. Это именно мы имеем в резком преобладании палеолитических женских

---

[1] Ефименко. Значение женщины в Ориньякскую эпоху, 11. Известия ГАИМК, 1931, № 3/4.

[2] М. Герасимов. Мальта. Палеолитическая стоянка. Иркутск, 1931.

[3] С. Ешевский. Заметка о пермских древностях, 135.

фигур-статуэток над мужскими. Лекан умерших женщин делали для вселения в него онгона, демона болезни; но этот демон болезни, от которого умерла женщина, скоро стал отождествляться с душою данной женщины-покойницы. Так развилось новое воззрение: в онгона, в куклу, вселяется душа покойника. Иными словами, культ древнейших статуэток был связан не с благочестивым религиозным почитанием умерших предков, матерей-родоначальниц, — а он опять-таки состоял в договоре-соглашении: душа покойницы, она же демон болезни (той именно болезни, от которой данная женщина умерла), заключена в лекан. Если ее там кормить, если ее держать все время взаперти, то она не будет выходить из своего лекана, не будет насылать свою болезнь на живых людей. А если она нарушит этот договор, то не трудно принять меры к соответствующему на нее воздействию (ср. § 20).

Есть основания полагать, что и так наз. «каменные бабы» сибирских степей аналогичны гольдским джули, только они навсегда сохранили свой родовой характер, не сделались демонами-хранителями отдельных семей, почему и хранились вне домов. Во всяком случае, Н. Ф. Катанов и другие этнографы отметили, что «монголы, урянхайцы (сойоты) и минусинцы почитали каменных баб, как своих предков и мазали им рот маслом и сметаной».[1] Кормление каменных баб в Сибири наблюдали еще Гр. Спасский, Кастрен, Пестов и друг. Гр. Спасский в 1818 г. описал, между прочим, Куртьяк-Таш на р. Абакане. Это «старуха-камень», стоящая в долине реки. «Кочующие оказывают сему истукану уважение, и отправляясь на звериный промысел, а иногда и проезжая только мимо, чтят его разными приношениями, как-то: кладут в отверстый рот истукана масло, табак и проч.».[2]

Только в культе антропоморфных онгонов, изображаемых м у ж с к и м и фигурами, можно уже предполагать наличие «культа предков», т. е. культа, основанного не на союзно-договорных отношениях с демонами, а на религиозном преклонении. Но и там еще всегда и везде сильны следы прежних отношений к демону-предку. Например, у остяков умерший, независимо от пола, мстит за отсутствие культа ему, т. е. за отсутствие статуи-куклы или ее кормления.[3] Месть же со стороны покойника прежде всего выражается именно в причинении им болезни или смерти.

У чукчей онгон-предок известен, повидимому, только мужского пола. Таков енаңаль, который «представляет собою олицетворение

---

[1] Катанов. Среди тюркских племен, 537.

[2] Сибирский Вестник, 1818, II, 23. Древности Сибири; И. Пестов. Записки об Енисейской губ., 70; Castrén. Vorlesungen, 231.

[3] Гондатти. Следы языческих верований, 67.

умершего предка, одного из уважаемых родственников». По внешнему виду, это раздвоенная палочка, на которую навернут лоскут шкуры или кожи. А мы знаем, что раздвоенная палочка в леканах обозначает или рога животного, реже крылья птицы, или же две ноги человека. В данном случае мы имеем две ноги. Для одежды енаŋаля, берут лоскут той именно шкуры, на которой лежит покойник; пришивают к этому лоскуту узкую полоску собачьего меха, которая должна обозначать опушку кукашки (шубы). После похорон покойника, енаŋаль кормили, смазывая жиром или кровью; потом его привязывали к общей связке амулетов — «отстранителей несчастий».[1] Последнее обстоятельство объединяет енаŋаль с зооморфными онгонами, для которых вообще наиболее характерна медицинская функция (§ 9). Вообще же чукотский енаŋаль явно принадлежит к группе тех леканов, статуэток и кукол, которые должны были служить для вселения в них души покойного. Рассуждая теоретически, надо предполагать существование енаŋалей также и женского пола. Аргентов сообщает о чукотских «болванчиках и куколках — в память прежде отшедших», т. е. в память умерших предков.[2]

Чукотский миллямиль, «бог дома», деревянная фигура которого служит также ритуальным огнивом, а равно и корякский ным'елген или отте-камак, в буквальном переводе — деревянный дьявол, судя по их рисункам, известны только мужского пола; но весьма характерно, что кормление этого онгона, через намазывание его в праздник жиром, совершают только женщины, равно как они же приносили прежде у чукчей и жертвы, убивая оленей.[3] Если чукотский миллямиль в праздник женщины не намажут жиром убитых оленей, то, рассерженный, он угоняет оленей; а «олений бог тайниковын, хотя и стережет оленей, но ничего не может поделать со своим собратом» (102). У коряков, напротив, кормление ным'елгена совершается всегда стариком. Нарицательные имена ным'елгенов совпадают с именами отдельных животных, и К. Бауэрман видит в них следы тотемических кланов.[4] У гольдов предок патриархального рода, родоначальник или другой какой-нибудь выдающийся предок, мыслится обитающим в одном из двух средних столбов дома, так наз. gu : si. У негидальцев гольдским джули соответствуют так наз. masi, деревянная фигура «домохозина», стоящая возле больного столба в доме.[5] С этими

---

[1] Богораз. Очерк материального быта оленных чукчей, 51.

[2] Аргентов. Опис. Николаевского Чаунского прихода. Зап. Сиб. отдела, III, СПб, 1857, стр. 95.

[3] Поляков. Чукотские праздники, 102; Свербеев. Путевой журнал купца Мих. Барамыгина, 15—16.

[4] К. Бауэрман. Следы тотемического родового устройства у паренских коряков, 70 и сл.

[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 475 и 535.

леканами предков мы склонны сопоставлять также тунгусские муhды, которые сохранялись только у шаманов и у их потомков. Это антропоморфные фигуры из дерева, оленьего рога, железа, меди и т. п. Их кормили ежемесячно в новолуние, а также после удачного промысла: мазали кровью дикого оленя, мозгом, или окуривали дымом рыбьего жира. Функцию муhды К. Рычков выражает в словах: «покровительствует семье и способствует единению рода».[1] Между прочим, от муhды тунгусы скрывали добытого медведя, но это надо объяснять тем, что муhды сделались давно уже чисто шаманскою принадлежностью, а шаман, как известно, не должен принимать никакого участия в медвежьем празднике.

В 1880-х гг. был найден на северном Урале, в Шигирском торфянике, на глубине 4 м, деревянный идол, изображающий безусловно мужчину с фигурами нескольких фаллов на нем. По реставрации Д. Лобанова, он был опубликован А. Гейкелем в 1894 г. и позднее А. М. Тальгреном. По этой реставрации, длина лекана 2.8; по новой реставрации, более точной, В. Я. Толмачева, длина лекана 5.30 м. Он сделан из соснового бревна. Нижний конец совсем не отделан: очевидно, он вкапывался в землю. Голова, глазные впадины и нос фигуры обтесаны топором; рот и глаза высверлены коловоротом. Толмачев относил этот деревянный лекан к последним столетиям до нашей эры. В том же торфянике была найдена и более тщательно отделанная деревянная головка, 18 см дл., человекообразной же фигуры.[2] Есть все основания считать этого онгона родовым, стоявшим на открытом месте молений. Самая техника изготовления лекана сходна с современной техникой у вогулов и остяков.

У народов Европы отметим для сравнения две глиняные фигуры домовых демонов, так наз. dadci или hospodárisi — у чехов Силезии.[3] Человекообразную фигуру изображал иногда «куриный бог» у русских. Например, под Москвою описан куриный бог в виде «камня, изображающего голову, у которой ясно виден нос, просверлены ноздри, означены уши, видны глаза».[4]

Переход от зооморфных демонов и леканов к антропоморфным происходил постепенно и длительно. Он отнюдь не создал какой-либо резкой грани между зооморфными и антропоморфными демонами. Напротив, граница между теми и другими в религиозных воззрениях очень неустойчива и легко передвигается в обе стороны:

---

[1] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 130.

[2] В. Я. Толмачев. Деревянный идол из Шигирского торфяника, 94—99. Изв. Археол. комиссии, № 60. II гр., 1916, табл. 2.

[3] Jos. Vluka. Dadci čili hospodáříci. Nrodopisný Sbornýk Cesko-Slovanský, I, 1897, 63—65.

[4] П. Казанский. Куричий бог, 186. Древности. Археологический вестник, I, М. 1868, № 4. О курином боге вообще см. Zelenin. Russische Volkskunde, 64.

антропоморфные демоны часто являются в виде животных, и наоборот. Это и понятно, так как представление об антропоморфном демоне образовалось из двух элементов: 1) умерший от болезни человек и 2) тот демон болезни, который послужил причиною смерти данного человека. Этот последний демон болезни мыслился первоначально только зооморфным, и лишь в результате того, что он съедал человека, он оказывался уже антропоморфным. Лишь впоследствии, когда в больных людей вселялись уже эти антропоморфные демоны болезней, человекообразность демонов стала более устойчивою. Однако память о прошлом так сильна, что почти все антропоморфные демоны нередко показываются в образе зверей, и у народов Сибири зооморфных демонов много больше, чем антропоморфных.

Например, гольдские антропоморфные духи-онгоны аджеха, уз-iху, имеют свое происхождение из xala, рода тигров, медведей и проч., но по своему виду — это «род маленьких, как ребятишки, бродячих людей». Они насылают болезни и мешают охоте; для избавления от этих зол им и делают леканы.[1] Одна гольдская шаманка превратилась в рыбу тайменя, и эта рыба считается у гольдов сеоном, т. е. духом-онгоном.[2] На бурятских антропоморфных онгонах очень часто, рядом с человеческими фигурами, встречаются и изображения животных: двугорбый верблюд, пчела, змея, лошадь, бык, лягушка, рыба, жук — тархалжин.[3] По Н. Затопляеву, змеи, верблюды, стрекозы и другие животные на онгонах умерших шаманов изображают тех животных, которые находятся «на посылках у этих шаманов»,[4] т. е. исполняют их поручения. Ненецкий антропоморфный онгон loh, служивший «талисманом больному каменною болезнью против его страданий», состоял из лиственичной палки с вырезанным лицом человека на верху и с привязанной к этой палке жестяною фигурою оленя.[5]

Легкая способность антропоморфных демонов превращаться в разных животных известна всем народам Сибири. Гольдские злые духи бусеу способны превращаться как в человека, так и в различных зверей и птиц. Чаще всего они принимают вид черных безобразных птиц газа с железными перьями и острыми железными же клювами и ногтями. Между прочим, в этом виде птиц газа бусеу сохранили способность «забраться внутрь человека и причинить болезнь».[6] Киргизы и казахи представляли себе вредных духов, джинов, чаще всего в виде пауков, ящериц, лягушек, жаб и т. п.; «но при этом вопло-

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514.
[2] Липский. Элементы религиозных представлений, 71.
[3] Агапитов—Хангалов. Материалы, 30.
[4] Затопляев. Зуруктан-онгон. 9.
[5] Миддендорф. Путешествие на сев.-восток Сибири, II, 648.
[6] Лопатин. Гольды, 220.

щении, пишет Ф. В. Поярков, джины не теряют своего человекоподобного вида».[1] Тунгусский демон кадар сывэн, по словам С. М. Широкогорова, «особенно богат животными выявлениями» — журавля, кукушки, тигра, медведя, хорька, выдры, змеи, ящерицы и др.; но не бывает — орла, коршуна, совы, и других хищников.[2] Бурятские анахаи, злые одноглазые духи, которые преимущественно вредят детям, превращаются в одноглазых животных — лягушку, кошку, со-

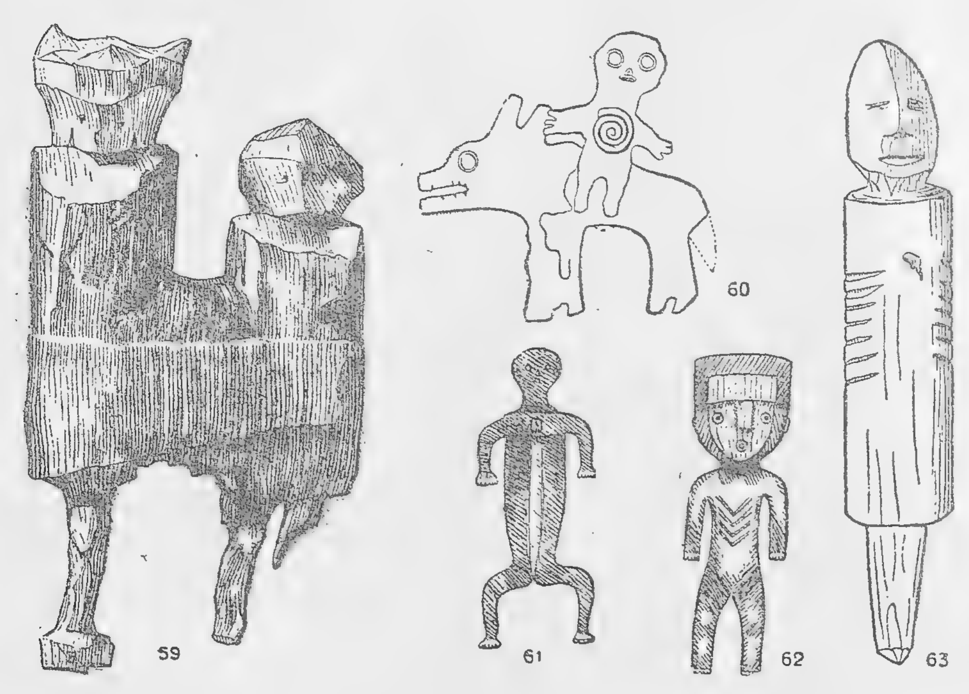


Рис. 59 — гиляцкий онгон „человек-тигр", рис. 60 — древняя фигура животного с всадником, рис. 61 и 62 — деревянные онгоны кетов — енисейцев, рис. 63 — деревянный онгон ненцев (р. Печора).

баку и друг.[3] Вещицы русских сибиряков, которые вынимают из утробы женщин и животных самок плод и съедают его, летают по ночам в виде бесхвостой сороки, а у сербов — в виде ночной бабочки.[4] Гилякам их мильки, черти, являются «то в виде гиляков же, то в виде зверей, начиная с медведя и кончая жабой и ящерицей».[5] Казанскому татарину джин бывает видим «в образе собаки, кошки,

[1] Поярков. Из области киргизских верований, 91.

[2] Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства, 28—29.

[3] Затопляев. Анахаи, 3.

[4] Потанин. Юго-западная часть Томской губ. 147—148; Zelenin. Russische Volkskunde, 394.

[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 72.

змеи».[1] У других народов мы находим целый ряд категорий демонов, которые чаще бывают зооморфными, нежели человекообразными. Например, волколаки всех славянских народов, летучий змей — суккуб и инкуб, полузабытая русская бука или букарица, и др. Душу человека также представляли в зооморфном виде, напр., буряты в образе мыши, якуты — маленькой птички, башкиры — в виде мухи, а душу утопленника в виде утки или гагары, и т. д.

Имеющиеся в нашем распоряжении многочисленные данные об антропоморфных онгонах бурят дают нам право сделать такое обобщение. Онгоны, изображающие известных, знаменитых шаманов, почитались чаще добрыми; все же прочие бурятские антропоморфные онгоны считались вредоносными и опасными для людей. Правда, за кормление их и вообще за культ по их адресу онгоны приносят людям пользу, но вообще они не надежны, и люди часто стараются при первой же возможности отделаться от них. Например, Гыре-онгон Кудинских бурят считался покровителем телят; он охраняет молодой скот от разных болезней. Леканом этого онгона служили вырезанные из синей дабы (ткани) две человекообразные фигуры — мужа и жены, которых хранили в войлочной сумке. Но характерно, что через 2—3 года этот онгон, якобы невзначай, буряты теряли при кочевке дорогой, точно так же как они «теряли» и другой телячий же онгон Туггал бурруи онгон, хотя культ этого последнего онгона выполняли бурята как раз из одного с данным онгоном Бурутанского рода.[2] Если бы эти онгоны были действительно, по самой своей природе, добрыми, — их бы так, конечно, не «теряли». Ведь не теряют же намеренно люди свои талисманы, если только они не перестали действовать.

«Не щиплите жеребят до того, что кожа у них отвиснет! Не щиплите телят и прочий приплод до того, чтобы они съежились! По полкам не ходите, сгорбившись! В молоко пальцы не суйте! Стад не щиплите, а ежегодно стада прибавляйте. У дверей, карауля, сидите, в пазах юрты, сделавшись заянами, сидите; сколько угодно молока пейте и сидите». Из этих слов бурятского шамана по адресу онгона Боронхі — четырех девиц, погибших во время войны в Монголии, — видно, что вредоносные действия антропоморфного онгона преобладают над благодетельными его действиями, и вред этот очень конкретный и наглядный.

Так как из числа шаманов онгонами становились только самые знаменитые и так как весь культ онгонов-шаманов известен нам в виде, оформленном почти исключительно шаманами, — то понятна и естественна была тенденция к тому, чтобы выставить онгоны ша-

---

[1] Каюм-Насыров. Поверья и обряды казанских татар, 15.
[2] Баторов — Хороших. Материалы по скотолечению, 9 и 11.

манов в светлом виде — добрыми и благодетельными. В позднем шаманстве, как и вообще в организованных и развитых религиях феодальной эпохи, сильна тенденция перенести центр тяжести в культе со злых демонов на добрых, светлых. Прежние злые демоны в феодальных религиях сходят, как мы знаем, на положение «нечистой силы», в своеобразное «подполье». Л. Я. Штернберг в таких словах изображает отношение к гольдам шаманского онгона аями: «Раз вступив в (половую) связь с шаманом, аями становится его учителем

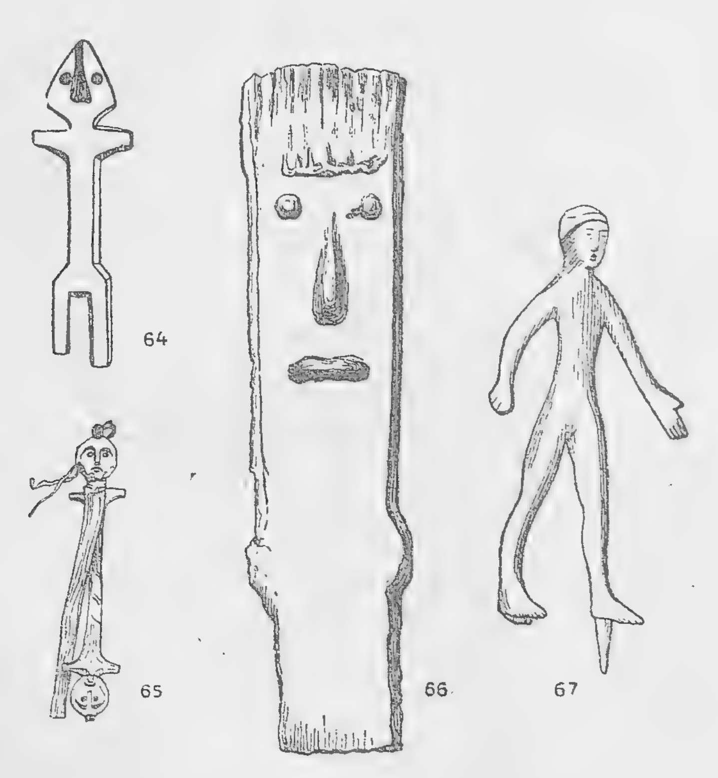


Рис. 64 и 65 — онгоны ойротов: Чалыг и двуголовый, рис. 66 — древняя медная фигура человека (Урал), рис. 67 — древняя бронзовая фигура (около Москвы).

в шаманстве и не только сама ему помогает, но и дает ему целый ряд духов-помощников, и оба все силы отдают на помощь болящим. Альтруистическая сторона этих отношений, помощь людям, вытекает из мотивов любви другого порядка, любви к роду. Аями всегда дух родовой, дух умершего предка, который из любви к своему роду готовит ему целителей болезни и водителей мертвых на тот свет».[1] Тут нарисована целая идиллия, и нарисована явно со

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 463—464.

слов шаманов, которые выставляют себя и своих демонов-покровителей «альтруистами», преисполненными любви к роду, отдающими все свои силы на помощь болящим.

Если бы у нас не было других свидетельств о том же демоне аями, так и тогда идиллически-альтруистические отношения демона аями к людям должны были бы вызвать у нас сомнение: все это так необычно для сколько-нибудь древних демонов и так противоречит всему тому, что мы знаем о древней демонологии народов Сибири.

Свидетельства других наших источников говорят нам, что аями обычный вредоносный дух болезней. Правда, сам он уже не вселяется в больных людей. Но он уносит душу больного к другим демонам-онгонам, большею частью зооморфным, и те мучают человека, который от этих пыток и испытывает страдания болезни. Аями же делает все это с корыстными целями — чтобы люди вселили его самого в лекан, кормили и почитали.[1] Для нас ясно, что в лице демона аями гольды сконцентрировали представления о целом ряде демонов-болезней, главным образом, повидимому, еще зооморфных, и приписали ему причину целого ряда болезней, которые прежде приписывались разным демонам. При этом аями получил новую функцию посредника, так сказать комиссионера: он берет душу больного и передает другим демонам на предмет ее мучения, а сам за это получает от людей вместилище и питание. Эти новые функции развились из старых, повидимому, на почве появления в социальной жизни гольдов подобного же рода посредников и скупщиков. Характеризуя аями как благодетельного духа, Л. Я. Штернберг явно был введен в заблуждение шаманами, которые развили и навязали ему свою классовую точку зрения на старого гольдского демона. И это обстоятельство дает нам полное основание установить, что именно для шаманов характерна тенденция выставлять своих покровителей-демонов благодетелями людей, добрыми духами, так как вместе с тем и одновременно они выставляют и самих себя, всех шаманов, в идеальном виде добрых существ. Таким образом, здесь, в отношениях гольдов к аями, мы имеем нередкий случай расхождения шаманских, с одной стороны, и общих интересов массы гольдов, с другой: для шамана — это любимая супруга, для больных гольдов — источник, причина их страданий. Л. Я. Штернберг выяснил шаманскую точку зрения на аями, П. П. Шимкевич изложил массовую точку зрения на того же духа. Теоретически это не противоречит одно другому, ибо это противоречие имеет свою основу в классовых отношениях людей.

---

[1] Шимкевич. Материалы, 39—40.— Лопатин. Гольды, 222.

§ 37. АНТРОПОМОРФНЫЕ ДУХИ КАК ПРИЧИНА БОЛЕЗНЕЙ

У сибирского населения отмечено несколько разных взглядов на причины болезней. Главных объяснений два: 1) злой демон похищает одну из душ больного, и 2) злой дух вселяется в тело больного и грызет его внутренности, выпивает кровь. Встречаются еще комбинации этих двух воззрений и более новые взгляды, как например: дух испугал человека, укусил, ударил, «поймал» его, поцеловал, дух просто увидал человека — и человек заболел от испуга, от взгляда, от поцелуя или иного соприкосновения.[1] Соседящие с сибирскими шаманистами северно-американские индейцы-тлинкиты объясняли свои болезни таким образом: Обитающие в воде злые духи передают болезни рыбам и ракушкам, а от этих последних заболевают люди,[2] очевидно при употреблении рыб и устриц в пищу. Остяки на Оби мыслили прежде о причинах болезни так: подземный демон болезней Муфили-Турм заражает каким-то образом траву на пастбищах, насылая этим болезни на скот, и заражает в отдельных местах воздух — насылая таким образом болезни на людей.[3]

Якутские комбинированные представления описаны В. Ф. Трощанским и В. Н. Васильевым в таком виде: один из более могущественных абасы (злых демонов) уносит душу (кут) больного, а мелкие духи, пользуясь отсутствием души, входят в тело больного и поедают его.[4] Или же: при вселении злого духа болезни в больного одна из душ больного улетает из него и странствует по свету в виде птички; при этом она большею частью становится пленницей какого-нибудь другого духа, рыскающего по свету, и увлекается им в нижний, подземный мир.[5]

Из двух основных представлений сибирских шаманистов о причинах болезней древнейшим нужно признать, конечно, вселение в больного злого демона болезни, грызущего внутренности. Представление о похищении души больного демоном отличает дальней-

---

[1] Н. А. Костров. Очерки Туруханского края, 995; М. Ф. Гаврилов. Материалы к этнографии тюрок Ура-Тюбинского района, 19. Труды Ср.-азиатск. университета, II, 1929, Ташкент; А. Семенов. Из области религиозных представлений горных таджиков, 86. Этн. Обозр. 1899, № 4.

[2] Вл. Романов. О колюжах или колошах вообще, 18. Сев. архив, 1885, № 17, 18.

[3] Л. Е. Луговской. Легенда о двух остяцких идолах, 2—3. Ежегодник Тобольского губ. музея, II. Тобольск, 1894.

[4] В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов, 81. Казань, 1902.

[5] В. Н. Васильев. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства, 280—281. Живая старина, XVIII, 1909, № 3/4.

шую стадию развития общества: дух теперь мыслится уже вполне оседлым и настолько «важным», почтенным, что считает ниже своего достоинства и отказывается влезать в грязные внутренности человека, а вместо того он берет душу больного к себе, часто даже посылая за нею кого-либо из своих помощников. Такое представление не могло развиться на почве первобытно-коммунистических отношений общества, при полном социальном равенстве всех людей, а могло возникнуть лишь при классовом расслоении общества. Напротив, вселение духа во внутренности больного человека предполагает еще полное равенство в отношениях между людьми и демонами, чем и характеризуются религиозные представления доклассового общества.[1] Тувинцы прежде верили, что трудно излечимые или вовсе неизлечимые болезни происходят от вселения в больного человека нечистого духа пук, который даже не может и существовать вне человека.[2] Якуты думали, что «все болезни происходят от злых духов, поселяющихся в человеке, и приемы их лечения состояли в выпугивании или задобривании непрошенных гостей». О нарыве ушибленного пальца якут говорит, что в пальце поселился ёр (уӧр), злой дух; при лечении нарыва горячим углем, когда нарыв лопнул, больной сказал: «видели, как выскочил!»[3] Буряты прежде верили, что «хозяин лихорадки» временами вселяется внутрь избранного им человека, треплет и мучает его во все время своего пребывания там, а затем, уставши, уходит куда-то, и в то время больной, освободившись от духа, получает облегчение и перестает трястись».[4] «По мнению гиляков, всякая болезнь зависит от кинза (злого духа), который гложет человека, пока не заест его до смерти, что относится одинаково ко всем, умирающим от какой-либо болезни».[5] Нанайские сеоны (духи) «забираются внутрь человеческого организма, сосут кровь, грызут внутренности».[6] Казахи прежде верили: если роженица впала в обморок, то это верный признак, что албасты (злой дух) вошел в родильницу.[7]

Эти воззрения широко распространены также и в Европе, и в других странах света. Например, поверья южных славян гласят: заболевание человека — это момент вселения в него болезнетворных

---

[1] Д. К. Зеленин. Истолкование пережиточных религиозных обрядов, 12. Советская этнография, 1934, № 5.

[2] Ф. Кон. За 50 лет, III, 63.

[3] В. Л. Серошевский. Якуты. СПб. 1896, 636—637.

[4] П. П. Баторов и П. П. Хороших. Народная медицина бурят, 1926, 12, № 37. Бурятоведческий сборник, I.

[5] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III. СПб. стр. 113.

[6] И. А. Лопатин. Гольды. Владивосток, 1922, 235.

[7] И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа, 122, Русский Туркестан, II. Ташкент, 1872.

существ, а исцеление — момент выселения их. В новорожденного младенца, если его оставить одного ранее 40-дневного возраста, вселяются «истравци». Болезнетворное существо, вселившееся в человека, пьет его кровь и ест его мясо.[1] По прежним русским поверьям, дух болезни, обитавший в больном, в момент смерти человека выходит из него в виде мыши, лягушки или червяка. Русская женщина из района Мещевска будто бы извергла рвотой перед свою смертью «черного лохматого червяка, с четверть длины и в палец толщины. Не успели мы опомниться, — передавал мнимый очевидец, — а червяк уполз под печку. Это бес-то, который сидел в женщине и мучил ее, и вышел червяком».[2] По рассказам коми-зырян, болезнь-порча выходит из больного перед смертью в виде шмеля, черного таракана, мышонка, маленькой птички, кошки, вороны, человека.[3] Жители Новой Зеландии приписывали свои внутренние болезни демону Атуа: последний, будучи голоден, входит в человека в виде ящерицы и поедает внутренности человека, пока тот не умрет. Каждая отдельная болезнь приписывалась действию особого духа; напр., демон Тонга посылает головные боли и тошноту, местопребывание его во лбу больного; Мако-Тики, демон-ящерица, причиняет боли в груди; Ту-тангатакино — в желудке; Тиги-гаи производит боли в костях ног; Ронгомаи и Тупаритапу насылает сухотку; Коро-Кио управляет родами.[4] «Больной австралиет верит, что в него вошел и выедает ему печень какой-нибудь разгневанный дух умершего человека».[5] По мнению зулу, болезни происходят от того, что злой дух входит в тело больного» (in den Körper gefahren ist).[6] Аналогичный случай вхождения демона в больного Эд. Тэйлор приводит из надписи на древне-египетской плите времен Рамзеса XII (XII в. до нашей эры; там же, стр. 353).

Нам известна и более древняя фаза развития тех же представлений: в больного человека вселяется животное (§ 13). В этом животном, правда, мы должны предполагать также наличие духа, тотема, но тут дух-тотем еще неотделим от своей внешней формы животного, он еще более материален, нежели духовен.

В данном случае для нас важно установить хронологию — когда именно произошла перемена в представлениях сибирского населения о причинах болезней. В частности, совпала ли эта перемена с момен-

---

[1] И. Н. Смирнов. Очерк культурной истории южных славян, III, Казань, 1904, 399—400.

[2] Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, 30—31. СПб. 1903.

[3] А. Сидоров. Знахарство, колдовство и порча у народа коми Л. 1928, 75—77, 82; ср. 163.

[4] Дж. Лёббок. Начало цивилизации. 1876, 162.

[5] Эд. Б. Тэйлор. Антропология, перевод с англ. СПб. 1908, 352.

[6] V. Lebzelter. Die religiösen Vorstellungen der II Khun-Buschmänner. Festschrift P. W. Schmidt, 1928, 414.

том замены прежних зооморфных демонов антропоморфными, или нет. Оказывается, нет. Антропоморфные демоны сначала так же точно вселяются в больных людей, как это делали их предшественники — зооморфные демоны, а еще ранее — тотемы. И только впоследствии антропомрфные демоны оказались вполне оседлыми и настолько сильными и «важными», что предпочитают уже не влезать во внутренности человека, а брать к себе человеческую душу, да еще даже и берут душу часто не сами, а посылают для этого кого-либо из своих помощников.

Сарычев в 1786 г. отметил якутское сказание о шаманке Аграфене, известное нам и по позднейшим записям. При Сарычеве со дня смерти Аграфены прошло только около 30 лет, т. е. память о шаманке была еще свежа. Про нее тогда якуты говорили, что Аграфена «вселяется в людей и мучит их»; «почему, продолжает Сарычев, все здешние жители боготворят эту колдунью и приносят ей жертвы».[1] Якутские шаманы говорили Сарычеву, что Аграфена «вселяется» также и в них и мучит их, если ей предварительно не принесли жертвы (67). По позднейшим записям мы знаем, что Аграфене якуты приписывали главным образом сифилис и некоторые другие болезни.

По словам Д. Банзарова, души некоторых умерших людей делаются злыми онгонами, которые «блуждают на поверхности земли и вредят человеку; они вселяются в человека, производят в нем болезни, истребляют детей».[2] Таково верование монголов.

Л. Я. Штернберг отметил у гиляков веру в «гилякообразных» существ мiльк, которые «всячески стараются делать зло гиляку, посягая на его здоровье и жизнь. Смерть всегда есть результат исключительно козней мiлька, который чаще всего поселяется в теле человека и медленно поедает его».[3] У минусинцев «ни один шаман никогда не вылечивал от горячки (тифа), так как в человеке, больном тифом, по убеждению минусинцев, «сидит сам дух огня, облюбовавший себе больного человека в жертву», и этот дух огня — «женского пола»,[4] т. е. очевидно антропоморфный. Туруханские шаманы также объясняли болезни иногда тем, что в больного вошел дьявол.[5]

По якутским воззрениям, болезни и смерть людям, особенно своим близким и родным, причиняют ӱӧр'и.[6] А это большею частью заложные покойники (§ 38), во всяком случае вполне антропоморфные духи. В. М. Ионов видит в ӱӧр «загробную форму существования человека» вообще. По нему, сам по себе ӱӧр относится к участи жи-

---

[1] Сарычев. Путешествие, I, 1802, 66.
[2] Банзаров. Черная вера, 32.
[3] Штернберг. Материалы, 18.
[4] Катанов. Отчет 1897 г., 28 и 36.
[5] Третьяков. Туруханский край, 432.
[6] Трощанский. Эволюция, 85.

вых безразлично, но он мог в некоторых случаях становиться очень опасным и зловредным, а потому «вполне естественно желание живых установить с ӱӧр хорошие отношения. Оставить его при себе — самое лучшее средство для этого. Обращались к шаману, который, приготовив из гнилого дерева фигуру человека, внедрял в эту фигуру уӧр и, поместив в берестяную сумочку (тӱктӱјa), вешал в переднем углу юрты, против отверстия камина. Это изображение называется: тӱктӱјäläх ӱӧр танара, заключенный в кошель уӧр-покровитель. «Его одевали, украшали, кормили, к нему обращались с просьбами о помощи».[1] Таким образом, культ антропоморфных ӱӧр'ей является простым договором-соглашением с ним людей, а отнюдь не религиозным преклонением и почитанием. Отсюда вывод: антропоморфные демоны появились в идеологии сибирского населения еще в доклассовом обществе, так как культ их носит все признаки религии доклассового общества.

§ 38. ЗАЛОЖНЫЕ ПОКОЙНИКИ

Пока люди не знали естественной смерти и всякую смерть человека приписывали злым духам, до тех пор насильственная смерть считалась более желанною и почетною. Чукчи говорили Сарычеву, что у них «естественная смерть почитается бесчестною или, как они говорят, приличною одним лишь бабам».[2] Под «естественною» Сарычев, конечно, разумел смерть от старости и от болезней. Нам известна и психологическая предпосылка этого воззрения (§ 36). По взглядам, напр., гиляков, в больного вселялся злой дух кинз, который и съедал больного до смерти, а сам оставался в умершем; вот почему, по сообщению Л. Шренка, «гиляки не претендуют на место на небе для своих соотечественников, умерших от болезни, а оставляют их блуждать на земле, тогда как души убитых и даже самоубийц возносятся, по их мнению, на небо».[3] Через убийство или самоубийство люди убивали одновременно с человеком и того злого духа болезней, который «сидел» в данном больном человеке. На этом основан обычай умерщвления дряхлых стариков и больных у коряков, чукчей и других (§ 36).

Это древнейшее представление о смерти превратилось в свою противоположность после того, как люди познакомились с фактом естественной смерти и привыкли к нему. Это знакомство могло наступить только при условии известной оседлости коллектива людей. При бродячем образе жизни люди оставляли больных на произвол

[1] Ионов. Орел, 2. См. наш рис. 47.
[2] Сарычев. Путешествие, II, 109.
[3] Л. Шренк. Об инородцах, III, 113.

судьбы, почему и не могли наблюдать факта естественной смерти. При оседлости старики и больные умирали на глазах коллектива. Чем выше развивались техника и производительные силы вообще, чем удачнее справлялись люди с окружающими их врагами и опасностями, — тем реже становились случаи насильственной смерти, тем привычнее становилась естественная смерть от старости. С течением времени ее стали считать единственно нормальною и почетною. Напротив, преждевременную насильственную смерть стали теперь считать нежелательным во всех отношениях исключением.

И если прежде посмертными носителями злых духов болезней считали людей, умерших от болезней и старости, то теперь наоборот: носителями злых духов болезней стали считать убитых, самоубийц и вообще умерших от насильственной, неестественной смерти, заложных покойников. Уже в начале XIX в. взгляды на смерть чукчей и коряков и связанная с этими взглядами практика убивания дряхлых стариков (§ 36) были в Сибири не правилом, а исключением. Активность за гробом проявляют теперь не те, кто спокойно умер от старости, а те, кто умер раньше времени, в молодости, кто умер неудовлетворенным.[1] Старое якутское воззрение на ӱöр'ей нам уже известно (§ 36): ӱöр — это абасы, чорт, который причинил человеку смерть, только этот абасы «прикидывается» тем самым человеком, которого он съел, выдает себя за этого умершего человека, за его душу.[2] Новое якутское представление об ӱöр'ях хорошо сформулировал В. Ф. Трощанский: ӱöр'ями становились те покойники, которые почему-либо слишком привязаны к жизни и не испили чаши ее наслаждений до дна: девицы, не бывшие замужем, люди более или менее молодые, полные сил и имевшие какие-либо причины особенно желать жить; ӱöр теперь тот же самый человек, только ставший невидимым.[3] Иными словами, ӱöр — это неудовлетворенный, заложный покойник.

Демонами болезней и вообще духами-онгонами теперь оказываются большею частью самоубийцы, а еще чаще замученные до смерти и шаманы. Удавившаяся бурятка Хулбурийн-узурэйхи сделалась онгоном, который помогает при трудных родах — как женщинам, так и овцам, козам и проч., а также содействует чадовитости.[4] У Агинских бурят молодая женщина «сошла с ума и утопилась», после чего она сделалась онгоном Хойморойхи.[5] У остяков одна замужняя женщина бросилась в реку, а через три года явилась к людям и потребовала, чтобы ей приносили жертвы; ее называют: «Старуха-

[1] Зеленин. Очерки русской мифологии, 284.
[2] Кулаковский. Материалы, 46.
[3] Трощанский. Эволюция, 83.
[4] Жамцарано. Онгоны агинских бурят, 387, 390.
[5] Там же, 384.

самоедка».[1] Гольдские злые духи бусеу — это самоубийцы, которые завидуют счастью живых людей и всячески вредят человеку.[2] У бурят заблудившийся в лесу и умерший там от голода охотник сделался «хозяином», эжином лесов.[3] У мордвы самоубийцы и опойцы, умершие от излишнего употребления спиртных напитков, проявляют за гробом большую активность; они, между прочим, делаются лесными демонами, к числу которых принадлежат также и демоны лихорадки,[4] т. е. они причиняют людям болезнь лихорадку.

Чаще всего однако же свою активность проявляют за гробом и в силу этого делаются онгонами — убитые, замученные люди. Так, у бурят известны онгоны из числа так наз. бохолдоев, которыми делались «души умерших преждевременно насильственною смертию женщин».[5] Телячий онгон Туггал-бурруи онгон, это четыре дочери шаманки, погибшие во время нашествия хана на Халху. Они сделались бохолдоями и стали губить телят и жеребят до двухлетнего возраста; старше двух лет им уже давить не под силу. Когда многие монголы переселились из Халхи на Байкал, с ними явились и эти четыре бохолдоя. «Для того чтобы их (бохолдоев) задобрить и превратить из злых в добрых охранителей скота, шаман предложил сделать их онгоны, т. е. их изображения, и указал, как приносить им угощение молоком, саламатой, чаем, маслом и тарасуном (водкой). Делали такие онгоны женщины из Бурутханской кости, так как бохолдои, превращенные в милостивых заянок, сами произошли из этой же кости, что они помнят и потому благосклонны к бурутханцам. Первым такой онгон сделал пастух Боронхе, по имени которого и онгон иногда зовут: Боронхи-онгон».[6] Бурятский же онгон Уітэ Хунэртэ — девицы, дочери шамана, которым отец выжег горячим свинцом глаза. Когда они умерли «с горя», у бурят стали хворать и умирать маленькие дети. С большими трудностями, путем хитрости, одному бурятскому шаману удалось выяснить, кто распускает детские болезни. Пойманные на месте преступления шаманом, девушки превратились — одна в хорька, а другая в горностая, почему и онгон этот делали из шкурок хорька и горностая[7] Н. Ф. Катанов записал минусинское предание такого содержания: у тувинцев стали болеть глаза. Долго и много они шаманили в поисках того духа, который причинял им глазную болезнь; наконец нашли и вызвали. Это была

---

[1] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 205.

[2] Лопатин. Гольды, 217.

[3] Сказания бурят, 84.

[4] Зеленин. Очерки русской мифологии, 45—46.

[5] Подгорбунский. Идеи бурят шаманистов о душе, 27.

[6] Баторов—Хороших. Материалы по народному скотолечению иркутских бурят, 9.

[7] Затопляев. Некоторые из онгонов, 135.

«душа блуждающего человека с белой Тубы», зарезанного чиновниками. Он согласился быть онгоном у тувинцев, и его поселили на Абакане. Ему потребовался изых, и когда ему посвятили изыха, красно-голубого коня, то глаза у тувинцев поправились.[1] Поверье о том, что заложные покойники причиняют людям разные болезни, известно у самых различных народов земного шара.[2]

По воззрениям шаманистов, шаманы обычно умирают не нормальной смертью.[3] Тувинцы верили, что душа шамана «живет в камнях или в деревьях, так как она нигде не принимается».[4] Неудивительно, что души умерших шаманов чаще всего встречаются среди антропоморфных онгонов. П. П. Баторов пишет, что у бурят «бохолдои — это души умерших шаманов и шаманок», а бохолдой насылает «случайную смерть» человеку.[5] Якуты, по описанию 1822 г., «воскресению мертвых хотя и не верят, но бессмертие души признают, думая, что шаманы и шаманки соединяются с дьяволом и делаются во всем им подобными, а прочие остаются между дьяволами же, только без всяких преимуществ». На весеннем кумысном празднике, между прочим, якуты «совершают возлияние кумысом теням умерших шаманов и шаманок, соединившихся или претворившихся в диаволов».[6] Особенно часто возвращались домой те умершие шаманы, в которых жил абасы, чорт, и такой вернувшийся обратно покойник приносил всегда великие несчастия своим родственникам.[7] На р. Колыме сохранялся культ так наз. Жиганки — умершей шаманки-девицы из селения Жиган на р. Лене. Ей приписывали припадки, Виттову пляску и некоторые другие болезни; она будто бы давит людей во сне, в просонках и наяву. Ей приносили жертвы, запрещали называть ее по имени, именуя: «она».[8] Один антропоморфный бурятский онгон сделан по образцу отрубленной головы шамана, дети которого, при бегстве из Монголии, затруднились взять с собою дряхлого отца, повесили его отрубленную ими голову себе за спину и молились ему в пути — как онгону.[9] Балаганские буряты, больные глазною, ручною и ножною болезнями, делали онгон с изображением 27 шаманов, из которых 9 слепых, 9 хромых и 9 пахоруких. Они изображены в шаманских шапках с рогами; при них хубилганы, т. е.

---

[1] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 501.

[2] Зеленин. Очерки русской мифологии, 21 и след., 290.

[3] Припузов. Шаманство у якутов, 65.

[4] Катанов. Письма из Сибири, 6.

[5] Баторов. Бурятские поверья о бохолдоях и анахаях, 10.

[6] Описание якутов, 215. Сев. архив, 1822, III, 218.

[7] Овчинников. Исчезнувшая форма погребения у якутов, 174. Этнограф. Обозр., 1905, № 1.

[8] А. Аргентов. Нижнеколымский край, 448. Изв. Географ. общ. XV, 1879, № 6.

[9] Сказания бурят, 1890, 125.

животные и птицы, находящиеся на посылках у шаманов.[1] Остяки после смерти знаменитых шаманов делали их изображения и «поклоняются им как божествам»; такие изображения хранились «из рода в род».[2] Ненцы верили, что шаманы после своей смерти превращаются в итарм — духов, блуждающих по земле.[3] В. В. Радлов переводил сибирско-турецкое название онгона: т ö с ь — «душа умершего шамана».[4]

Для того чтобы сделаться онгоном, мало быть убитым, самоубийцей или шаманом. Таких людей было слишком много, и люди не могли сохранять всех их в своей памяти. Онгонами делались только знаменитые, имевшие широкую известность при своей жизни покойники, тем более что с течением времени, при феодализации общества, онгоны представляются часто уже благодетельными, добрыми духами. Выявление новых онгонов стали приписывать теперь только шаманам. Этот момент зафиксирован Д. Банзаровым. «Монголы называют онгонами души умерших людей, сделавшиеся предметом уважения или страха народного... Монголы с течением времени стали верить, что душа умершего человека действует во вред или в пользу живых. Чья душа сделалась онгоном — это определял шаман, ибо не всякий мог сделаться онгоном, а тот только мог быть им, кто прославился в этом мире добрым или злым: люди, оказавшие большую пользу народу, делаются онгонами добрыми, а злодеи — злыми. Злые онгоны блуждают по поверхности земли и, по старой привычке, вредят человеку. Они вселяются в человека, производят в нем болезни, истребляют детей. Шаман узнает, какой именно онгон причиняет страдание, и изгоняет его из человека и его жилища. Всех чаще онгонами делаются души шаманов».[5]

Дурную славу в эпоху родового быта получали те люди, которые нарушали социальные законы экзогамии. И такие люди после своей смерти иногда причислялись к онгонам. Гаринские гольды говорили, что «в том случае, если человек при жизни нарушал экзогамию, то его душа превращается в злого духа Sadká, который причиняет всевозможные болезни и смерть своим сородичам»; это «наиболее страшный из всех духов, известных гольдам».[6] По сообщению И. А. Лопатина, Сэкка «всегда рождается от брака родных брата с сестрою или от брака однофамильцев. Поэтому на земле столько злых Сэкка, сколько раз случилось кровосмешение. Но все эти Сэкка суть лишь видоизменения одного нечистого злого духа Сэкка», кото-

[1] Затопляев. Зуруктан-онгон, 9.
[2] Белявский. Поездка к Ледовитому морю, 99.
[3] Castrén. Nordische Reisen, I, 264.
[4] Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, III, 1265.
[5] Банзаров. Черная вера, 32.
[6] Козьминский. Отчет, 44 и 47.

рый невидим для людей, но шаманам является в виде маленького отвратительного урода.[1]

С разложением экзогамии преступления против нее заменились разными иными преступлениями, совершители которых также сделались кандидатами в онгоны. По воззрениям кетов, «на земле остаются после своей смерти души людей, которые совершили преступления. Они бродят ночью вокруг и питаются людьми, которых они ловят».[2] Бурятские анахаи, по П. П. Баторову, суть души очень грешных и никогда не родивших женщин.[3]

Когда выявителями онгонов сделались шаманы, они стали приписывать функции благодетельных онгонов умершим шаманам, а функции злых онгонов — тем людям, души которых не были отправлены шаманом в загробный мир, т. е. которые не получили надлежащего ритуального погребения. Гольдские злые духи аренки — это покойники, без вести пропавшие и не получившие погребения; они часто тревожат и губят людей.[4] Гольдский онгон Сэкка, лекан которого изображает безрукого человека, считался у гольдов покровителем младенцев. Культ его совершался в тех семьях, где умирали дети ранее пятилетнего возраста. По своему происхождению, Сэкка — это душа человека, не доставленная в свое время шаманом в буни (царство мертвых). Через семь лет по смерти у таких покойников будто бы вырастают очень длинные ногти, которыми они и умерщвляют малолетних детей. Они также еще и мешают ловить рыбу. В буни они не могут уйти потому, что умерли без обычных поминок.[5] Этот последний мотив, что невыполнение над умершим обычных похоронно-поминальных обрядов дает в результате заложного покойника, выражен в мифологии древних греков, чуваш и многих других народов. «Душа человека, не преданного земле, не вступает в семью праотцев, а обращается в злого духа, страдает и пугает людей, пока кости его не будут преданы земле. Некрещенные же и скрытые дети обращаются в огненных змей».[6]

§ 39. КУЛЬТ АНТРОПОМОРФНЫХ ОНГОНОВ

Консервативность религии ярко проявилась в том, что при переходе от зооморфных духов-онгонов к антропоморфным культ онгонов не претерпел почти никаких изменений. Изменился лишь внеш-

---

[1] Лопатин. Гольды, 273.
[2] Финдейзен. Из поездки к кэто, 129.
[3] Баторов. Бур. поверья о бохолдоях и анахаях, 11.
[4] Лопатин. Гольды. 217.
[5] Шимкевич. Материалы, 58—59.
[6] Гур. Комиссаров. Чуваши казанского Заволжья, 376. ИОАИЭ, XXVII, 1911, № 5.

ний облик леканов: вместо животных они стали изображать людей; да еще изменились сказания и панегирики по адресу онгонов. Функции онгонов и отношения к ним людей остались прежние. Если и развиваются представления о добрых онгонах, рядом со злыми, то развиваются далеко не сразу, медленно и постепенно, причем старые представления о вредоносности онгонов остаются во всей силе, а «доброта» новых онгонов долгое время остается очень относительною.

У бурят леканы антропоморфных онгонов выделяются тем, что почти всегда посреди упрощенного, близкого к символическому, изображения человеческой фигуры, а иногда посередине звериной шкуры прикрепляется металлическая, из жести или железа, человекообразная фигурка, называемая душой.[1] Этот внешний отличительный признак тем более необходим, что у бурят мы нередко сталкиваемся со случаями полного внешнего сходства между леканами антропоморфных и зооморфных онгонов. Например, рядом с антропоморфными онгонами «хозяев (эжинов) хорька, куницы, горностая, козла», у бурят сохранялись чисто зооморфные онгоны этих же самых животных. Подобно зооморфному онгону хорька, антропоморфный онгон «хозяина хорька» также состоял из шкурки этого животного с украшениями, и только на груди его помещалась небольшая фигурка человека из жести.[2] Если бы не было этой последней фигурки, то нельзя было бы отличить по наружному виду антропоморфность онгона. Между тем с антропоморфным онгоном хорька связаны были иные предания: хозяин хорька — это шаман, родившийся от семилетней девочки и града. Эжины куницы и горностая, по бурятским поверьям, это девицы Мандеевы. Онгон хозяина хорька буряты ставили над постелью женатых людей (там же, 32, ср. 22), т. е. повидимому приписывали ему и новую функцию, вытекающую из биографии того шамана, который считался эжином хорька. У нас есть все основания полагать, что все эти новшества, нововведения, особенно новые функции онгонов — были известны лишь шаманам, да и то вероятно не всем. Некоторые шаманы любили, повидимому, в этих случаях мудрить, чтобы показать себя в глазах профанов учеными богословами.

Бурятский онгон монгольской шаманки Хан-хамакша-утодой носит наименование «Булгата-онгон», т. е. онгон с соболем. Прежде онгон этот делали действительно из соболиной шкурки, но впоследствии соболя заменили зайцем, однако втыкали в него носик соболя. Легенда объясняет все это так: названная шаманка, желая испытать

---

[1] А. В. Потанина. Из путешествий по вост. Сибири, Монголии, Тибету и Китаю, 1895, 8.

[2] Агапитов—Хангалов. Материалы, 31.

своего чубарого коня, поднялась на нем на вершину горы Шарсын. Конь, осердившись, вознесся на желтощекое небо. Оставшаяся на вершине горы без коня шаманка поймала там черного соболя и на нем спустилась с горной вершины.[1] Перед своею смертию она просила бурят не одарять ее конями, а жертвовать ей соболей, так как на этом животном она будет ездить на том свете.[2] Здесь один из случаев, когда прозрачно видно происхождение антропоморфного онгона из зооморфного: последний превратился в простой, хотя и необходимый, придаток антропоморфного онгона. Наличие его легенда объясняет тем, что антропоморфный онгон ездит на соболе, на этом зооморфном придатке. Тут повторение той же самой истории, которая произошла, например, с греческой Дианой, Афиной и другими демонами, происхождение которых восходит к тотемизму. Когда С. М. Широкогоров пишет, что онгоны лошади и собаки служили для езды антропоморфных духов, — он очевидно повторяет такие же тунгусские легенды, созданные для объяснения перехода зооморфных онгонов в антропоморфные. Изображения животных, сохраняющиеся очень часто на антропоморфных бурятских онгонах, толковались бурятами различно. В одних случаях видели в них зверей и птиц, находящихся на посылках у тех шаманов, которые изображены на данном онгоне.[3] В других случаях видели в них хубилганов, т. е. перевоплощение тех же шаманов и демонов.

Кроме прикрепления на грудь зооморфного лекана человеческой фигуры, аналогию чему мы имеем в археологических фигурах Урала (§ 19), — переход от зооморфных онгонов к антропоморфным внешне обозначается еще нашивкою на человекообразные куклы птичьих когтей и клювов (§ 13).

Изображения антропоморфных онгонов, при прочих равных, обнаруживают менее сходства с оригиналами, нежели изображения зооморфных онгонов. Об этом мы имеем прямые наблюдения Липского.[4] Гр. Дмитриев-Садовников в таких словах описывает антропоморфные леканы остяков на р. Казым, так наз. ир. Это «кусок полотна, обернутый вокруг середины и вершины очищенной от сучьев березы, перетянутый в нескольких местах поясками, а на самом верху повязанный платками и затем привязанный к небольшой березе». Такие «ировые палки» бывают одетыми и без одежды.[5] Дмитриев-Садовников ошибочно считает остяцкий ир «жертвою»: белый ир — жертвою богу, черный ир — жертвою чорту. Резкую

---

[1] Сказания бурят, 1890, 124.

[2] Затопляев. О некоторых онгонах, 128.

[3] Затопляев. Зуруктан-онгон, 9.

[4] Липский. Элементы религиозных представлений гольдов, 62.

[5] Дмитриев-Садовников. На Вахе, 6—7. Ежегодник Тобольск. губ. музея XXVI, 1915.

разницу в художественном выполнении зооморфных и антропоморфных леканов мы склонны объяснять так: ко времени перехода от зооморфных онгонов к антропоморфным у людей созрело представление о том, что наибольшую активность проявляют духи блуждающие, безродные, бесприютные, а такие духи рады каждому вместилищу и пище, почему заботиться о точном соответствии лекана духу нет оснований: дух все равно вселится. Напротив, зооморфные



Рис. 68. Деревянная фигура якутского духа, поедающего детей и телят.

онгоны не были еще блуждающими духами, их надо было завлекать и приманивать, между прочим и внешним видом лекана-ловушки.

В культе антропоморфных онгонов ярче и выпуклее выражена одна черта — предоставление людьми духам увеселений и развлечений. Алеутские шаманы, по сообщению Сарычева, «уверили алеутов, что служащие им духи (т. е. духи-помощники шаманов) любят сии увеселения — зимние игрища с театрально-драматическими действиями на них и обещают за оные выкидывать на берега их китов». И такого рода увеселения устраивались всегда в том именно селении, где выкинуло на берег кита. Активные участники игрищ надевали маски — по образцу тех духов, которых видели шаманы.[1] С этим можно сопоставить предоставление онгонам развлечений в виде

[1] Сарычев. Путешествие, II, 134.

пляски. Тунгусский охотник перед охотой кормит своего онгона беллей'я; последний, после еды, будто бы хочет плясать, и охотник двигает его по земле, как бы пляшущего.[1] Аналогичное развлечение онгона пляской описано у гольдов: когда больной гольд чувствует общее недомогание и шаман, для лечения больного, делает онгон дусху, — то больной со своими знакомыми обходит все фанзы своего селения, и в каждой фанзе «производится по девяти плясок». Если же больному трудно ходить, то перед его домом ставят девять палок, и ночью, при свете костра, вокруг каждой из них пляшут девять человек по девяти раз. Пляски эти происходят обыкновенно в течение всей ночи, и к утру «божница» дусху убирается в амбар.[2]

Корейцы на Амуре вызывали из воды душу утопленника, соблазняя ее музыкой и пляскою. «Если кто утонул, то близ реки собирается несколько шаманов, с бубнами и тарелками, и родные утонувшего. Шаманы музыкой и плясками вызывают дух погибшего из воды. На берегу ставят кушанья. Близкого родственника или друга сажают около кушанья и дают ему держать в обеих руках свеже срубленную палку, которую сидящий упирает в подставленную чашку с кашей. Шаманы музыкой и заклинаниями заставляют духа утонувшего взойти в сидящего и действительно доводят последнего до истерического состояния: палка начинает дрожать в его руках, и это означает, что дух умершего уже перешел в него. Шаман спрашивает: «что с тобой?» и тот отвечает, что дух его родственника или друга в нем. Вскоре затем шаман заставляет его плясать, а через несколько времени заклинает пляшущего выпустить из себя духа умершего и стать опять самим собою. После этого объект шаманства падает без чувств и приходит в себя лишь через 10—15 минут. Тогда начинается угощение. Вся эта процедура длится целую ночь».[3] Сравнить извлечение из воды души утопленника абхазами так же с помощью музыки (§ 21).

Можно указать еще своеобразные развлечения, которые предлагают люди своим онгонам. Например, вогулы один раз в три года возили лекан онгона Нӧр ойка к его родному брату, демону Полум Торум, «чтобы дать им возможность, как братьям, повидаться».[4] Когда ительмены в годовые праздники обвязывали травами не только свои головы, но и головы «болванов своих — вместо венков и ошейников»,[5] — то здесь мы имеем украшения для онгонов, вполне аналогичные украшениям самих людей.

[1] Василевич. Некоторые данные, 59.
[2] Шимкевич. Материалы, 48—49.
[3] Насекин. Корейцы Приамурского края, 30—31.
[4] Гондатти. Следы языческих верований, 57.
[5] Крашенинников. Описание земли Камчатки, I — 2, 207.

К характерной уловке прибегал алеутский шаман с целью воздействовать на демона — заставить его изменить погоду. Шаман говорил демону: если ты этого не сделаешь, то подашь повод всем думать, что ты и не в состоянии этого сделать, а этим ты причинишь себе «не малый стыд»,[1] т. е. создашь дурную репутацию о себе. Тут ярко выразилась тенденция задеть самолюбие демона, сыграть на его слабости — честолюбии. Эта попытка шамана была в данном случае неудачною: демон рассердился и мучил шамана, но этот результат мог быть и случайностью.

В отношениях людей к антропоморфным духам-онгонам весьма характерны панегирики, восхваления и славословия, которые нам уже не раз приходилось цитировать. В своих словесных обращениях к демону шаман обычно излагает жизнеописание демона, его происхождение и подвиги. При этом шаман не скупится на комплименты и лесть. Часто он говорит от лица демона, т. е. рассказывает историю похождений демона его собственными устами. Идеализация всего того, что окружает демона: выставление в идеально-блестящем, фантастически-чудесном свете одежды демона, всей его обстановки, его коня, его происхождения и подвигов — очень обычная черта, свидетельствующая уже о новом отношении людей к демонам, характерном для классового общества: об отношениях угодничества и преклонения. «Дочерью Унгута были вы, бабушка Хан Хамокши. Ваш род — ламский род. Вы произошли от небесного бурхана, владыки горы. Вы произошли от 99 царей. В роду вашем 33 шошолока, 9 соржи лам, 99 шошолоков, 9 соржи лам. В то время как молочное море было ручейком, сандальное дерево было кустарником, вы носили уже имя покровительницы бурят. В то время как Агинтайцев было 10 семей, Нагандайцев было 8 семей, у вас было уже 9 бубнов с колотушками. Имея зеркало на 9 цепях, вы носили большой шаманский плащ как накидку. Ваш конь, Шара Сохор с рогами оронги, с острыми копытами, всем коням конь. Вы имели желтый шелковый дыгыл. Ваш конь поднялся с вершины (горы) на небо к Шара Хасар-тенгрию. Вы пришли, сделав конем черного соболя, бегающего по вершинам елей. Вы сделали подводой черного соболя, данного Ухуши батором».[2] В этих и подобных им панегириках мы находим уже переход к раболепству перед онгоном, к преклонению перед демоном — хотя пока еще только на словах. Эти же новые отношения к онгонам выявляются и в шаманской манере просить онгонов — быть защитниками человека от других вредных духов. Например, по бурятским воззрениям, «бохолдои (которых мы часто встречаем среди онгонов) — это души умерших шаманов и шаманок. Им ша-

[1] Сарычев. Путешествие, II, 147.

[2] Затопляев. О некоторых онгонах, 131.

манисты приносят жертвы и просят их быть защитниками живых от таких же бохолдоев, могущих причинить с корыстною целью людям болезни, даже смерть».[1] Ярче и шире представлено это поверье у шаманов, которые как раз пользуются услугами своих духов-помощников для борьбы с другими духами. Борьба демонов между собою свидетельствует уже о большой дифференциации демонов, о разных иерархических степенях в их среде. Таким образом, в культе антропоморфных онгонов мы встречаемся с элементами, явно возникшими в эпоху классового общества.

Но рядом преобладают более древние отношения к тем же онгонам, свидетельствующие еще о базе доклассового общества. Например, гольды своих антропоморфных сэвэн бросали, если промысел был неудачен; в случаях же благоприятного промысла охотник носил этих своих онгонов у своего пояса, одетыми в шубу из кожи, кормил их мясом и салом. Новая черта, не отмеченная в культе зооморфных онгонов, следующая: раз бросивший своего онгона гольд уже не может сделать для себя новый онгон. Ему может сделать новый онгон брат или кто-либо иной, но не он сам. Напротив, те, кто не бросал своих онгонов, могут делать сколько угодно новых и носить одновременно по два и по три сразу. Материал для леканов здесь, кроме дерева, — свинец, серебро и медь.[2] Это новое требование мы объясняем так: если человек, один раз бросивший своего антропоморфного онгона, сам сделает себе новый лекан, то брошенный им онгон вселится в этот новый лекан и будет мстить владельцу его.

Археологам известны антропоморфные бронзовые статуэтки, которые «явно задуманы, как изображения уродов» — безрукие, безногие, одноглазые и т. п. А. С. Федоровский подробно описал две таких статуэтки, найденные на Украине в Харьковщине, в районах Бахмута и Старобельска. Одна статуэтка мужская, 128 мм выш., другая женская, 103.5 мм вышины; обе литые из бронзы; обе не имеют конечностей, но признаки пола имеют (см. рис. № 73 и 74). Аналогичные статуэтки, привлеченные А. С. Федоровским для сравнения, состоят иногда из двух половинок, которые складываются вместе своими спинными сторонами и накрываются общей шапкой: одна половинка изображает женщину, другая — мужчину. Таковы статуэтки из Биляра и из б. Рязанской губ. На груди, а в одном случае на приподнятой руке фигуры имеется изображение человеческой головы, в котором Федоровский удачно видит младенца. А. С. Федоровский был первым среди археологов, который сопоставил эти «уродливые

[1] Баторов. Бурятские поверья о бохолдоях и анахаях, 10.

[2] Пель-Горский. Инородческое население по притокам Уссури, 31; Белькович. Из дневника, 26.

статуэтки» с сибирскими онгонами, приписывая статуэткам медицинскую функцию — воздействовать на появление у людей потомства.[1] Мы объясняем уродливые статуэтки, с отсутствием того или иного члена, таким образом: вселившись в безногий, напр., лекан, демон должен будет на своей шкуре почувствовать, как тяжело не иметь здоровых, действующих ног, и в таком случае скорее окажет помощь больному человеку (см. § 52; ср. рис. № 76).

В позднейшей своей истории антропоморфные онгоны иногда получали функцию вотивных приношений (см. § 52), и в связи с этим новую функцию — быть заместителями больного. Такой случай отмечен, между прочим, у корейцев: «Если кто в доме заболеет, то выбрасывается на улицу соломенный бурхан, закутанный в обрывок одежды больного — с целью обмануть духа: предполагается, что злой дух примет этот бурхан за больного человека и таким образом этот последний будет освобожден от навождений злого духа».[2] Сравнить подобное же выбрасывание на улицу медицинских онгонов у кизыльцев (§ 20), где оно имеет иное, более древнее значение — разрыв союза-соглашения между людьми и данным онгоном. И у корейцев рядом с описанным случаем сохранялась более древняя, апотропеическая функция этих онгонов: «Иногда над воротами прикрепляется соломенное чучело, которому приписывается сила отгонять злых духов». «При входе и выходе из селений, по обе стороны дороги, корейцами ставились деревянные истуканы, обращенные лицом друг к др[illegible] Истуканы эти очень грубой работы и всегда вооружены деревянным мечем и копьем. Считается, что эти идолы имеют силу отгонять злых духов от селений. Когда в 1895 г. свирепствовала холера, то большинство этих истуканов были возобновлены, причем старые или остались гнить тут же у дороги, или же были сожжены».[3] Здесь полная параллель с даяками о-ва Борнео (см. § 52 и рис. № 75).

---

[1] А. С. Федоровский. Две бронзовые статуэтки Харьковского Археологического музея. Наука на Украине, орган Научного комитета Укрглавпрофобра, № 4. Харьков, 1922, 286—297.

[2] А. Г. Лубенцов. Хамкенская и Пхиенанская провинции Кореи. Хабаровск, 1897, Записки Приамурского отдела, II, вып. 4, 185—186.

[3] Там же, 186—187.

V. СКОТОВОДЧЕСКИЕ ОНГОНЫ И ИЗЫХИ

§ 40. ВИДЫ СКОТОВОДЧЕСКИХ ОНГОНОВ

Медицинские онгоны, при всем их разнообразии, отличаются единством их функции и единством культа. Функция и культ охотничьих онгонов, напротив, далеко не едины; одна категория их вполне аналогична с медицинскими онгонами, а прочие выделяются в особые группы — охотничьих амулетов, талисманов и леканов для возрождения зверей. Еще бо́льшую пестроту обнаруживают скотоводческие онгоны. И здесь одна разновидность вполне аналогична типичным медицинским онгонам. Вторая разновидность сливается с жертвенными животными: когда живое домашнее животное, после передачи ему болезни, отпускали на волю, это был онгон с медицинским значением; когда то же животное при этом закалывали в жертву, это было жертвенное животное. Две прочих разновидности скотоводческих онгонов — это не онгоны в собственном смысле, а «изыхи», т. е. живые посвященные демону домашние животные. Они также восходят к тотемизму, но только как реминисценция.

Онгоны скотоводов — наиболее поздние по времени своего развития. Их оформление надо относить к периоду патриархального рода, почему, между прочим, они и считались недоступными для женщин. Позднее время оформления института изыхов доказывается, кроме неприкосновенности их для женщин, еще и тем, что у якутов, у бурят и тунгусов посвящение изыхов считалось специальностью белых, а не черных шаманов, а белые шаманы явились лишь в феодальном обществе (§ 56).

Развитие представлений, связанных со скотоводческими изыхами и онгонами, мы реконструируем так. Тотемисты передавали свои болезни живым животным, большею частью тотемам. Когда в этой функции восприниматели болезни тотем был заменен онгоном, т. е. вселившимся в искусственное сооружение зооморфным духом болезни, то старая манера передавать болезни живым животным не исчезла. Она сохраняется у многих народов до сих пор. Потерялся только тотемический характер данного обряда передачи болезни животному. При обилии домашних животных у скотовода, возможность передавать болезни живым животным была облегчена.

А так как духу болезни, выходящему из больного человека, необходимо предоставить новое вместилище на продолжительное время (иначе дух легко может вернуться в того же больного человека) и так как тотемическое представление о связанности духа с животным теперь уже вполне выветрилось — дух считался теперь настолько свободным, что легко и скоро мог покидать внешнюю оболочку животного, — то домашнее животное, служащее новым вместилищем для духа болезни, считали необходимым изолировать. Эта изоляция достигалась двумя путями. В одном случае животное закалывали, причем скоро стали считать его жертвою данному духу болезни. Мясо жертвы, как служащее вместилищем духа болезни и принадлежащее вредоносному духу, сначала не ели. Но экономика скоро взяла верх, и мясо носителя духа болезни стали есть, отдавая духу лишь часть его: голову с сердцем и легкими, или шкуру с ногами. Все это оставляли вне жилья, большею частью в лесу, где главным образом жили духи. В других случаях животное отпускали живым на волю, и оно шло в тот же лес. К нему не прикасались, так как оно было вместилищем вредоносного духа болезни. Иногда его угоняли подальше, как это после делали евреи со своим «козлом отпущения». Позже неприкосновенность отпущенного на волю домашнего животного стала непонятною и была истолкована совсем по-новому: животное посвящено светлому, доброму божеству, которое или вселяет в такое животное — и з ы х — своего помощника (тунгусы), или же пользуется этим животным для собственных передвижений. Это последнее представление явилось, как преломление в религиозной надстройке использования домашних животных для верховой езды.

С течением времени и эта новая функция изыха — служить ездовым животным для демона — стала непонятною и странною. Ее тогда заменили новою: изых служит своего рода мостом, средством связи, объединяющим стадо и все скотоводческое хозяйство в целом с тем или иным светлым демоном. Изых принадлежит уже не людям, а доброму демону, но он пасется на территории данной родовой организации, или даже его кормит определенный домохозяин (напр., у гиляков собаку). Таким образом, между человеком и демоном получаются взаимоотношения владельца собственности (демон) и своеобразного арендатора-вассала (человек). Самое это представление — о связи с демоном через посредство права собственности — могло развиться только при разложении рода, когда богачи давали беднякам своих домашних животных на временное их прокормление. Польза от такого изыха была разнообразною — в зависимости от того демона, которому животное посвящали: каждый из демонов, которые теперь уже дифференцированы, дает человеку с в о и блага: один дает обилие скота и корма, другой дает здоровье, третий удачу на охоте и т. д. На этом четвертом этапе возникло, повидимому по

аналогии, и обыкновение посвящать демонам диких зверей и птиц, попавших в руки человека. На них также смотрели, как на своего рода вестников, посланцев к демону. Через них также устанавливали связь с демоном — конечно в целях собственного благополучия. Когда речь идет о домашних животных, тогда отпуску животного на волю или отсутствию такого отпуска нельзя придавать большого значения. Отпущенное на волю домашнее животное оставалось на территории рода. Оно выходило из собственности отдельного домохозяина, но становилось родовою собственностью. В сущности, отпуск животного на волю вытекал из неприкосновенности, которая должна отличать принадлежащее демону животное. Что же касается диких животных, то отпуск их на волю мы считаем взятым по аналогии с домашними животными.

Прототип медицинских изыхов мы усматриваем в тех животных-тотемах, которым некогда тотемисты передавали свои болезни (§ 12 и 30). Когда такая передача сопровождалась особым религиозным обрядом, тогда мы имеем медицинский онгон скотоводов — изых. Если в семье имеретина тяжело больны дети, то родители больного, стоя на коленях, давали обещание сделать какое-либо приношение в церковь на имя определенного святого. В качестве залога под постель больного клали большой камень, который разрешалось сдвинуть с места только после выполнения данного обета. Одна разновидность такого именно приношения, обязательная для некоторых имеретинских родов, состояла в следующем: брали поросенка, выводили его в пустынное место и пускали на свободу.[1] Все это сильно напоминает древне-еврейский обычай выпускать в пустыню «козла отпущения» в день очищения, хотя сходство это говорит исключительно лишь об единстве подпочвы для обоих этих обрядов, совершенно независимых друг от друга. К сожалению, имеретинский автор не сообщает, какие именно обряды предшествовали этому выпуску поросенка. Теоретически необходимо предполагать существование обрядов переключения духа болезней из больного человека в живого поросенка. В евангельской легенде «бесы» из «бесноватого» человека были переведены в стадо свиней, и это было произведено посредством словесного обряда. У грузин детская болезнь передается курочке или петушку, в зависимости от пола больного, через троекратное обведение птицы вокруг головы больного, что вполне соответствует троекратному обнесению вокруг больного кизыльского онгона змеи (§ 11). Сравнить еврейский обряд, который совершается в осенние дни покаяния, после Нового года — капоройс, обряд искупления: каждый берет живого петуха или курицу, смотря по

---

[1] М. Сагарадзе. Обычаи и верования в Имеретии, 16. Сборн. матер. Кавказа, XXVI, 1899, отдел 1.

полу человека, и после краткой молитвы три раза вертит птицу над своей головой, со словами: «Да будет это моей искупительной жертвой! Этот петух (или: курица) пойдет на смерть, а я обрету счастливую, долгую и мирную жизнь!» Птицу после этого отдают бедняку, или же съедают ее накануне Иом-Кипур, дня всепрощения, а бедному дают взамен нее деньги.[1]

В другой разновидности того же имеретинского обряда мы видим уже вмешательство официальной христианской религии: исполняя свое обещание, родители больного ребенка, в день архангела Михаила 8 ноября, приносили в церковь живого петуха и в ограде храма, подняв петуха высоко в воздух, отпускали его. Этим традиционный выпуск на свободу животного был выполнен, но дальше вмешивалась новая, официальная религия. «Толпа, которая собирается в этот день в церковь, бросается ловить посвященных петухов и передает их церковному старосте, как принадлежность церкви». Наконец, третья разновидность того же самого, некогда тотемического обряда, на которой отпечатлелись уже денежные отношения: «приводят к церкви быка и оставляют его в ограде храма; скотина продается с аукциона, и деньги поступают в пользу церкви».[2]

В якутском языке имеется особый термин а р б а̄, с значением: «говоря о шамане — внедрять чью-либо болезнь (собственно причинившего болезнь абасы, злого духа) в жертвенную скотину, которая затем живьем отпускается на волю и может быть употреблена в пищу лишь после того, как над нею священник отслужит молебен.»[3] Из последних слов для нас ясно, что для изгнания злого духа болезни из домашнего животного якуты обращались уже к чужой для них христианской религии. У долган, по сообщению А. А. Попова, больной дышет на животное, на так наз. arbaabɨt, и после этого данное домашнее животное отпускается на волю.[4] Подробнее рисует этот процесс передачи болезни жертвенному животному В. Л. Приклонский в своем описании якутского шаманского камлания за больного. Шаман сначала три раза кричит над головою больного, спрашивая сидящего в больном духа болезни: «Тебе какую скотину надо? только скажи мне! лишь оставь больного!» Дух отвечает устами шамана же, и требуемую им скотину, указанной масти, дают. Шаман, яко бы вознесясь по зарубкам дерева на небо, просит Аи-Тоёна вернуть душу больного: «возьми вместо души это животное!» Шаман потом кричит три раза на животное; больной и шаман по три раза плюют на животное, после чего это животное отпускают в стадо.

[1] Еврейские осенние праздники. Под ред. М. И. Дайхеса. СПб., 1913, 4—5.
[2] Сагарадзе, там же, 15.
[3] Э. К. Пекарский. Словарь якутского языка, 139.
[4] А. А. Попов. Долганы, рукопись.

Шаман продолжает камлать: «Вот стоит она (скотина), возьми ее держи, но спаси!» — «Я взял, — отвечает демон через шамана, — и через 7, 8, 9 дней больной поправится». «Животное, таким образом принесенное в жертву богам, не употребляют в работу, а в случае его смерти заменяют другим, такой же масти, — иначе к больному может возвратиться та же болезнь. Но бывает и так, что жертвенное животное убивают».[1]

Здесь передача отпускаемому на свободу животному болезни бесспорна и очевидна. Но она скоро заменяется новыми воззрениями. У тех же якутов Н. С. Горохов отмечает в тех же случаях уже не передачу болезни, а только один выкуп или обмен, компенсацию демону, от которого получены помощь и одолжение: «Если дети постоянно умирают, или если женщина бесплодна, то шаман выпрашивает ребенка у Маган-Сылгылах'а (имеющего белых кобыл) или у другого из «получертей» (термин Горохова), обитающих на разных концах неба. За ребенка посвящают ему какую-нибудь скотину, которую берегут и холят — не работают, не бьют, хорошо кормят. Такая скотина называется: ерь. Также посвящают и также берегут скотину и за больного».[2]

Развитие этих представлений о выкупе-компенсации, о замене души больного душою животного, приводит к жертвенному животному, о котором речь будет ниже (§ 41). Иногда этим жертвенным животным бывает изых. У ненцев роль такого обменного животного падает именно на оленя-изыха. «Не редки случаи, когда родственники находящегося при смерти оленевода, не имея надежды на выздоровление больного и желая во что бы то ни стало отдалить момент смерти, умерщвляют посвященного солнцу оленя в твердом убеждении, что душа его может быть послана взамен души умирающего. Если больной выздоровеет, то это приписывают совершенному обмену душ».[3] Но в данной роли служить для обмена душ может и любое домашнее животное, не изых, также как при рождении младенца у ненцев отец его убивает матери-земле, для обмена на душу ребенка, взамен человеческой души, оленьего теленка соответствующего пола (убивает у изголовья роженицы), опять-таки не изыха (126). Чаще же изых служит своего рода обетом, вотивом — обязательством принести данное животное в жертву известному демону (66). Мысль о том, что изыху передана болезнь человека, у ненцев иногда еще жива: если бы кто убил посвященного оленя, тот бы заболел тою же самою болезнью, по случаю которой состоялось посвящение данного изыха (§ 43).

[1] Приклонский. О шаманстве у якутов, 104—105.
[2] Горохов. Следы шаманства у якутов, 38, примеч.
[3] Костиков. Боговы олени, 121.

§ 41. ЖЕРТВЕННОЕ ЖИВОТНОЕ

Представление о том, что жертвенное животное скотоводов служило вместилищем для духа болезни, выходящего из больного, лучше всего сохранялось у якутов. Вообще же оно очень сильно затемнено и вытеснено новыми представлениями — об обмене души больного на душу жертвенного животного.

По словам В. Л. Серошевского, «иногда болезнь переносится на скотину, и эту «больную» скотину жертвуют, т. е. уводят на небо».[1] Н. С. Щукин рисует нам картину, как это иногда происходило: шаман сначала переключал духа болезни из больного в себя, а потом передавал его скотине. «Схвативши животное поперек, шаман кричит неизвестные слова. Сжатая скотина мечется во все стороны и ревет, а это уверяет якутов, что дух в нее входит из шамана».[2] Этим объясняли и то, почему «большинство якутов считает мясо жертвенного животного нечистым (быртах) и отказывается от вкушения его».[3] Якутский шаман сжигал, т. е. приносил в жертву демону болезни следующие части жертвенного животного: сердце, два ребра и две лопатки с мясом, ноги и голову; остальное берет себе; кожу вешает в лесу на лиственницу.[4] Как видно, мясо поступает только шаману, а не публике; шаман же может, конечно, безнаказанно есть мясо скотины, в которую вселен демон болезни, так как он вообще не боится этих демонов и воспринимает их в себя помимо еды (§ 53). Шкуру жертвенного животного оставляли на месте, не пользуясь ею, все народы Сибири, а также финны Поволжья и лопари — «как собственность божества».[5]

О том же самом процессе двойного переключения демона болезни писал и Д. Банзаров, говоря о монголах: «Шаман разными обрядами и кривляниями переводит демона из своего тела в животное, а в себя предварительно переселяет духа из больного».[6] Представление о двойном переселении демона болезни — из больного в шамана и потом из шамана в жертвенное животное — сравнительно рано исчезает. Оно упрощается: шаман сразу переводит духа болезни из больного в животное, минуя собственную персону. Этот последний порядок был, конечно, единственным, когда духи мыслились зооморфными, и для их вселения нужны были животные, а не шаман. Качинцы говорили П. Е. Островских о своем старинном ша-

---

[1] Серошевский. Якуты, 645.

[2] Щукин. Поездка в Якутск, 1844, 280; Костров. Очерки юридического быта якутов, 293. Зап. Географ. общ. VIII, 1878.

[3] Васильев. Шаманский костюм и бубен у якутов, 2.

[4] Трощанский. Эволюция, 177.

[5] Харузин. Русские лопари, 169.

[6] Банзаров. Черная вера, 41.

мане, который камлал еще без бубна «и без других эффектов»: тогда «изгонявшиеся из больного духи вгонялись в животных».[1] Кап. Биллингс наблюдал, как чукчи со своим шаманом лечили больного: в жертву закололи любимую собаку больного, вымазали лицо больного кровью этой собаки и водили его кругом жертвы».[2] Тут трудно не узнать процесс передачи собаке болезни, известный уже нам по культу онгонов (§ 11). Г. А. Старцев передает, что ненецкие шаманы переводили болезни на волков: «болезнь изгоняется и посылается на волков».[3] Сравнить переключение бесов из «бесноватых» в стадо свиней в евангельской легенде (Ев. Марка, V, 9—13).

С развитием анимизма, представления о передаче духа болезни жертвенному животному сильно затемняются и перетолковываются, а потом и совсем вытесняются новыми представлениями — главным образом об обмене души больного на душу жертвенного животного. Одну из первых, так сказать, степеней затемнения мы имеем в якутском шаманстве, где рядом бытовали два различных обряда камлания за больного: в том и другом представляется, что дух болезни вселился в больного, душу которого взяли старухи (хотуттор). Шаман просит на небе Аи-Тоёна взять вместо души больного жертвенное животное. Шаман и больной три раза плюют на животное, явно передавая ему болезнь, и животное отпускают в стадо изыхом. «Бывает и так, продолжает В. Л. Приклонский, что в жертву старухам убивают животное. Язык, сердце и печень, сварив, ставят на особенный, для этого случая сделанный, стол об одной ножке, столешница которого имеет посредине круглое отверстие. Остальное мясо съедают якуты, после чего кости и другие остатки сжигаются, чем и выполняется жертвоприношение». Сведений о дальнейшей судьбе языка, сердца и печени нет.[4] В гиляцком обряде, описанном Е. А. Крейновичем, больного мучает птица мести taxč; это — душа убитого, но не отомщенного сородича. По древним представлениям, эта душа должна была вселиться в больного (§ 37), здесь же она остается вне больного, т. е. представление о причине болезни уже новое. Болезнь здесь передается сначала жертвенному животному — собаке, а через нее, через теплое и кровавое сердце собаки, болезнь и вместе душа собаки передается первоисточнику болезни — птице мести, она же душа убитого, которой бросают собачье сердце. Самую собаку при этом не едят:[5] очевидно память о том, что болезнь передана собаке, еще сохраняется. Поскольку дух болезни мыслится здесь чем то находящимся вне больного, в птице taxč, — постольку здесь уже

---

[1] Островских. Этнографические заметки о тюрках, 344.
[2] Путешествие кап. Биллингса, извлечено Сарычевым, 23.
[3] Старцев. Самоеды, 125.
[4] Приклонский. Три года в Якутской обл., 57.
[5] Крейнович. Собаководство, 44.

имеется обмен: вместо больного, которого мучает птица, ей дают теплое сердце собаки, т. е. очевидно душу собаки, предполагая, что птица удовлетворится такою заменою, таким заместителем, — даром что вместе с душой собаки ей дали и болезнь человека.

Представление о заместителе больного скоро становится всеобщим у шаманистов.

М. Н. Хангалов подробно описал в 1890 г. жертвенный обряд долё, смысл которого, по представлениям самих же бурят, таков: «вместо больного нужно отдать какое-нибудь домашнее животное, чтобы заян (демон), взяв это животное взамен больного, отпустил душу последнего. Если заян отпустит душу, больной выздоравливает». Главное отличие от старинных представлений здесь в том, что дух болезни не мыслится теперь уже вселившимся в больного. Духа болезни теперь заменил взявший душу больного демон заян, который находится вне больного. Но если помнить, что душа, по воззрениям шаманистов, — это и есть человек, то теснейшее сожительство духа болезни с больным человеком продолжается и здесь, только не в теле, а в одной лишь душе больного. Можно сказать, что прежде человек мыслился сильнее духа, поскольку именно дух вселялся в человека; теперь же дух мыслится сильнее человека, поскольку он берет к себе душу больного.

В самом обряде долё есть еще моменты старых представлений о передаче болезни жертвенному животному: это последнее три раза подводят к больному, т. е. между ними происходит соприкосновение, хотя и не полное. Больной плюет на животное три же раза, причем здесь плевок не оберег, а слюни человека рассматриваются магически — как часть вместо целого человека, т. е. больной отдает животному, плюя на него, свою душу или свою болезнь. Все 4 ноги животного, хуян (легкие?) и пену от варки в котле мяса жертвенного животного, — все это буряты бросали на улицу: очевидно предполагалось, что в эти части жертвенного животного перешла болезнь. Только хурай, т. е. неотделенные друг от друга и целиком взятые — голову с дыхательным горлом и с сердцем, ели, но лишь тогда, когда больной уже выздоровеет, причем часть их сжигают на огне. До выздоровления же больной «сидит над этими частями и вдыхает в себя пар».[1] Этим «вдыханием», повидимому, наглядно представлено возвращение в человека его души, взятой заяном и отпущенной взамен жертвенного животного.

При бурятском же жертвоприношении кырык шаман погружал в рану только что заколотого жертвенного животного, т. е. в его кровь, свое жодо (березовую священную ветку) и, подняв эту окровавленную ветку к небу, говорил: «будь за жизнь уплата! за

[1] Хангалов. Новые материалы о шаманстве у бурят, 113—114.

тело подарок!»[1] В этой словесной формуле выражена та же самая мысль: кровь-душа жертвенного животного служит «уплатой», компенсацией за жизнь-душу больного.

У енисейских тунгусов происходит «торг из-за жертвы» между шаманами и демоном, похитившим душу больного, и «в результате дух почти всегда уступает шаману и соглашается вместо души человека взять душу или только тушу животного».[2] То же самое у якутов: обыкновенно между духом, похитившим душу больного, и якутским шаманом «происходит отчаянный торг из за жертвы, и в конце концов дух всегда уступает. Обмен состоит в том, что вместо души человека, которую похитил какой-либо абасы (злой дух), дают душу животного».[3] Якутский шаман, спустившись во время камлания за больного в нижний мир, говорит там своим предкам и «сатане»: «возвратите мне душу чада моего, берите взамен ее другую жертву!»[4] Якутский термин ӯöтäр Н. А. Виташевский переводит так: «действие шамана, имеющее целью препроводить в тот мир, откуда явился дух, причинивший болезнь, как скотину, назначенную в выкуп за захваченную духом душу больного, так и духа, внедренного в эту скотину».[5] Но, напр., качинский шаман предлагает иногда злому духу взять вместо души больного душу его, шамана, недруга;[6] такой же обмен души больного на душу человека у ойротов описывает М. Швецова.[7] Тунгусский шаман производит торг с чужеродным тунгусским же шаманом, который наслал на больного злого духа Бумумук и согласен лишь на замену больной старухи ее дочерью или сестрою, так как де внутренности молодых девиц для Бумумука вкуснее нежели старых.[8] Мезенские ненцы давили ночью оленя или собаку, чтобы демон болезни оставил больного, «удовольствовавшись головою оленя или собаки».[9]

Явная память о том, что жертвенное животное отдано демону взамен души больного, сквозит в том, что животное это никогда полностью не потребляется. Так, буряты после кырык'а кости жертвенного животного сжигали, а шкуру с головой, горлом, легкими и ногами набивали соломой, зашивали и привязывали на березу так, чтобы голова животного была обращена в сторону местопребывания

---

[1] Шашков. Шаманство в Сибири, 95.
[2] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 107, 121.
[3] Трощанский. Эволюция черной веры, 105.
[4] Приклонский. Три года в Якутской обл., 56.
[5] Виташевский. Из наблюдений, 188.
[6] Островских. Этн. заметки, 342.
[7] М. Швецова. Алтайские калмыки, 16. Зап. Зап.-Сиб. отдела геогр. общ., XXIII, 1898.
[8] Суслов. Шаманство и борьба с ним, 92—93.
[9] Мезенские самоеды, 63.

того демона, которому принесена жертва.[1] Якуты, после камлания за больного, голову, ноги, хвост и кожу жертвенной лошади растягивали на шесте и вешали на березе или на лиственнице, где и оставляли навсегда.[2] Ойроты поступали так же после жертвоприношений светлым богам, но прежде они это делали, судя по аналогии с якутами, также и после камланий за больного злым демонам болезней.

§ 42. ИЗЫХИ ДЛЯ ЕЗДЫ НА НИХ ДЕМОНОВ

При смене представлений о зооморфных духах болезней новыми представлениями об антропоморфных демонах широко развивается новое представление о том, что изых служит демону в качестве ездового животного — для передвижений. Наши источники довольно согласно говорят об этой функции изыхов — служить для передвижения, для разъездов того или иного духа. Так, буряты, по наблюдениям Ц. Жамцарано, посвящали сивого коня своему онгону ундур эзен, предохраняющему от детских болезней и иных несчастий, «для его езды».[3] У минусинцев, по сообщению Е. К. Яковлева, онгоны «чалбак и кинен ездят на рыжей кобыле»,[4] т. е. этим онгонам минусинцы посвящали в качестве изыхов кобылиц рыжей масти. Про тех онгонов, которым не посвящают коней-изыхов, качинцы говорили: «верхом не ездит».[5] С. М. Широкогоров говорит о тунгусском духе тайги, дающем удачу на охоте, что он пользуется для своего передвижения, по одним сообщениям — белым жеребцом, по другим — тигром. «Для него тунгусы выделяют из своего табуна или стада одного белого жеребца или оленя, на котором он и имеет возможность ездить, на которого не кладут вьюков и который является в случае нужды посредником при сношениях с духами».[6] Тот же Широкогоров высказал мнение, будто вместилищами-леканами для духов-предков «Сиркуль» тунгусы употребляли, кроме антропоморфных изображений, чаще всего изображения собаки или оленя, «на которых души предков предпочитают передвигаться» (18). Т. е. Широкогоров видит средство передвижения для духов не только в изыхе, но даже и в лекане. Насколько первое верно, настолько второе более чем сомнительно, так как не согласуется с культом онгонов и с его пониманием у самых разных народов Сибири; собака и олень как раз наиболее редкие онгоны. Правда, изыхами бывают не только удобные для передвижений кони, олени и собаки, но и другие живот-

---

[1] Агапитов—Хангалов. Материалы, 36.
[2] Сарычев. Путешествие, I, 31.
[3] Жамцарано. Онгоны агинских бурят, 389.
[4] Описание Минусинского музея, IV, 50 и 53.
[5] Катанов. Отчет 1897 г., 99.
[6] Широкогоров. Опыт исследования, 15.

ные: овцы и бараны у минусинцев и тувинцев, корова у минусинцев же, домашние козлы у тувинцев и бурят, и т. д. Хотя овцы, бараны и козлы также вообще не служат для передвижения на них, но необычное в человеческой жизни обычно у демонов. Умершие шаманы бурят ездят на орлах, медведях, ките, зайце и конях,[1] лесной демон ойротов имеет своим жеребцом дятла,[2] у ительменов демон пилячуч ездит в санях на птицах, главным образом на куропатках.[3] У народов восточной Европы широко распространено представление о том, что черти ездят, как на конях, на заложных покойниках,[4] но у украинцев чорт ездит еще и на сороке.[5] Словом, представления об езде самых различных демонов, часто очень своеобразные представления, распространены замечательно широко.

Представлениям об езде демонов на изыхах соответствует ритуальная практика: леканы своих онгонов сибирские народы большею частью перевозили при перекочевках именно на изыхах. У тунгусов на рр. Олекме и Витиму изых, посвященный лесному духу олень, возил только охотничьего онгона этого самого лесного духа беллей вместе с другими охотничьими амулетами и талисманами, и больше ничего.[6] У туруханцев белый посвященный олень возил санки с идолом.[7] У тунгусов Алдана и Маи ай орон возил уже христианские святыни — иконы, церковные свечи, ладан и другие церковные вещи.[8]

Нужно помнить, что конь служит для скотоводов признаком, по которому скотовод часто распознает чужих людей; по тому же признаку он определяет и своих демонов. Имя одного якутского демона А. Е. Кулаковский переводит «бог с вороными лошадьми» и по поводу этого имени замечает: «у каждого бога лошади имели свои специфические масти».[9] По описанию 1822 г., якуты только «начальника воздушных духов именуют: Улу Тоён, великий господин; прочих же демонов называют по шерсти лошадей».[10] Горный дух минусинцев ездит на бурых конях. Дух, покровительствующий птицам, ездит на черном, как ворон, коне и питается черными тетеревами. Дух-покровитель голубых коней ездит верхом на голубом жеребенке. Дух-покровитель телеутов — на голубо-сивом коне.[11] У бурят хозяин

[1] Хангалов. Юридические обычаи у бурят, 125.
[2] Потапов. Охотничьи поверья и обряды, 126.
[3] Крашенинников. Описание земли Камчатки, III, 73 и 75.
[4] Зеленин. Очерки русской мифологии, 19—20, 70, 290.
[5] Чубинский. Труды экспедиции, I, 62.
[6] Василевич. Некоторые данные, 58—59.
[7] Третьяков. Туруханский край, 438.
[8] Васильев. Тунгусы Алдана и Маи, рукопись.
[9] Кулаковский. Материалы, 17—18.
[10] Описание якутов, 1822, 218.
[11] Катанов. Письма из Сибири, 91—92.

царства Уля, Нагад-саган-зарин, рисуется как «обладатель белой лошади с белым копытом»; к нему призывание гласит: «Хозяин царства Уля, лошадь твоя с белым копытом». В бурятской демонологии даже известно, кого имеют своим кучером три главных писаря-министра властителя подземного царства Эрлен-хана.[1] Демоны некоторых болезней у бурят «ездят в черных повозках, запряженных лошадьми черной масти».[2] «На саврасых конях ездят бурятские Ардайн-Аханут, Ардайские боги».[3] В сказаниях бурят некоторые умершие шаманы считаются обладателями белого, пегого или черного коня, на каком они разъезжали при их жизни и на котором теперь посещают окрестности своего улуса; таков, напр., Игэрхэн-Алханцев. Хангалов сюда же относит и Ажира-бохо, взятого живым на небо богатыря, который носит эпитет: «хозяин черного коня», хара-моринэжин,[4] хотя термин эжин у бурят обычно означает не простого обладателя или собственника. В шаманских стихах о каждом демоне говорится: где он живет, где любит отдыхать, на каком коне ездит, каким кнутом погоняет своего коня, в каком море его поит и т. д.[5] Например, к онгону «покровительница телеутов» минусинский шаман обращается со словами: «На сине-сивом коне ты приехала сюда в полдень из гор. Кузнецка».[6] У вогулов демон Мирсуснэ хум, ведающий всеми людьми, объезжает на коне каждую ночь всю землю; для его коня многие люди ставят перед своим жилищем особые металлические тарелочки, а изображение коня считалось священным.[7] Сравнить бурятский запрет избирать изыхом животное пегой масти, ибо Гужир-тэнгри «не принимает таких быков».[8] И вообще, изыхи в данном отношении вполне аналогичны жертвенным животным. В конце концов и здесь мы имеем хорошо известный нам, унаследованный от тотемизма принцип уподобления демону и его обстановке. Сравнить поверья башкир Зауралья и русских о том, что хорошо ведется в доме скотина и домашняя птица только той масти, которая тожественна с окраской волос у домового.

Относительно жертвенных животных мы имеем прямые сообщения о том, что, напр., якутские духи требуют себе в жертву скотину, «по шерсти такую, какую духи у себя имеют».[9] Казахи в районе Чим-

[1] Агапитов—Хангалов. Материалы, 13 и 16.
[2] Хангалов. Новые материалы, 56.
[3] Агапитов—Хангалов. Материалы, 16 и 39.
[4] Там же.
[5] Катанов. Отчет 1897 г., 27.
[6] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 574.
[7] Гондатти. Следы, 51 и 53.
[8] Хороших. Заметки по шаманству, 13.
[9] Описание якутов, 1822, 218 и 275.

кента желтого козла с лысиной или черного барана с лысиной «не режут джинну (духу), ибо джинны их боятся».[1]

В обряде посвящения изыхов рассматриваемая их функция отразилась так: на спину посвящаемого изыха-коня сажали того онгона, «для езды» которого посвящаемый конь предназначается. Так, напр., делали минусинцы. В фольклоре тех же минусинцев говорится еще о «царе всех изыхов», у которого все посвященные кони привязаны к золотому столбу и к березе, т. е. готовы для езды на них. По минусинским же сказаниям, горный дух сам выбирает себе изыха-коня, сплетая ему гриву,[2] что у русских делал домовой, который также любит ездить на конях по ночам в конюшне.

§ 43. ИЗЫХИ И ОНГОНЫ, ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЕ

Изых-конь считался почти непременною принадлежностью в культе каждого из минусинских, особенно сагайских онгонов. Из многочисленных минусинских онгонов только на медведя, белку и старуху Каджай «изыха не ставили»,[3] т. е. не посвящали им коней. Онгон медведь не получил пока в представлениях минусинцев антропоморфных черт, почему он и не нуждается в коне для своих передвижений. Такова же белка. Равным образом и старуха Каджай «верхом не ездит»,[4] как и в жизни старухи уже перестают ездить на конях. Е. К. Яковлев вносит поправку в сообщение Н. Ф. Катанова о данном онгоне — что это не старуха Каджай, а белка; основная часть лекана этого онгона представляет собою набитое сеном чучело белки. Мы имеем лишнее основание согласиться с поправкой Яковлева в том, что для белки особый изых менее нужен и менее приличествует, нежели даже для старухи.

Е. К. Яковлев ошибочно видел в изыхах «остатки древнего культа лошади», но наблюдение фактов заставило его нарисовать правильную картину «церемонии шаманства», к которой у описываемых им минусинцев ближайшее отношение имеет также и изых: «кончается эта церемония шаманства, по Яковлеву, обыкновенно тем, что шаман предлагает демону в качестве умилостивительной жертвы барана, коня, жито, арагу (водку), дает обещание *поставить изыха* такой-то масти или завести какой-нибудь новый идол» (117). Относительно «новых идолов» мы уже знаем, что это не только приятно, но даже необходимо многим демонам, которые нуждаются в жилище и пище. Таким же удовлетворением потребности духа слу-

[1] Диваев. Баксы как лекарь и колдун, 308.
[2] Радлов, там же, 577, 290, 559.
[3] Опис. Минус. музея, IV, 51; Клеменц. Заметка о тюсях, 25.
[4] Катанов. Отчет 1897 г., 99.

жит, очевидно, и посвящение ему изыха. Какой именно потребности? Лучшего ответа по сравнению с ответом минусинцев — служить для передвижений демона — мы пока не знаем. Когда у тувинцев распространились глазные болезни и к ним прибыл демон глазной болезни, «блуждающая душа человека с белой Тубы», прибыл — чтобы стать им онгоном, — то, поселившись у тувинцев, «он начал нуждаться в изыхе». Тувинцы посвятили ему изыхом красно-голубого коня со змеиной спиной, т. е. с черной полосой на спине, — и глаза у тувинцев поправились.[1] Эта история, рассказанная Н. Ф. Катанову самими тувинцами, наглядно свидетельствует, что духи-онгоны именно н у ж д а ю т с я в изыхах. Тот же Катанов пишет о представлениях минусинцев: «Исцелению больного помогают, кроме камлания, жертвы, приносимые духам, причинившим болезнь, и кони, посвящаемые им»,[2] т. е. кони-изыхи. «Чтобы не хворать известным родом болезней, минусинские татары посвящают коней тем духам, которые могут причинить и уничтожить эти болезни».[3] У карагасов «посвящение животных производится с тою целью, чтобы не хворали люди, не пропадали и не хворали олени; если человек заболеет, то посвящают коня духу аза».[4] Минусинцы же, чтобы не болели уши, руки и глаза, посвящали онгону Илгергé белого ягненка, имеющего желтые уши и желтые щеки. Этого ягненка обмывали так же, как и посвящаемых коней; за отсутствием шамана «кадить на него» могла и женщина.[5] Посвящение изыхов для извлечения от болезней, судя по записям Н. Ф. Катанова, вообще очень обычно у всех минусинцев. При судорогах рук и ног они посвящали бурую и черную корову. При коликах в животе у людей и при внутренних болезнях у скота они посвящали солового коня демону Салыгу. При мигрени, «когда болит половина головы», посвящали рыжего коня Кинену. От глазной боли — коня «покровителю птиц». От глазной же и головной боли — рыжих кобылиц духу огня. От головной боли еще и голубого коня растительному духу. От грудной боли — гнедого коня, ибо покровитель гнедых коней, царь Кöрмöс, исцеляет чахотку и другие грудные болезни. От брюшных болезней — синего или серого коня; от боли живота и ручных костей — солового коня. Покровитель вороных коней, царь Тума, излечивает больных тифом или горячкою.[6] Монголы посвящали Тамджин-бурхану всегда самцов, но когда дети не держатся в доме, они допускали посвящение также и самок.[7]

---

[1] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 501.
[2] Катанов. Отчет 1897 г., 28.
[3] Катанов. Среди тюркских племен, 538.
[4] Катанов. Поездка к карагасам, 145.
[5] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 596.
[6] Радлов, там же, 290, 594—595, 577; Катанов. Письма из Сибири, 94—95.
[7] Потанин. Тангутско-тибетская окраина, I, 131.

Не исключена возможность, что в некоторых из этих случаев посвящение изыха носило особый характер: изых «обрекался» на жертву, ритуально выделялся как будущая жертва тому демону, от которого ждали исцеления больного. Такие случаи безусловно встречаются. Ю. И. Кушелевский пишет о ненцах: «во время своих болезней и разных несчастий» ставят на оленя клеймо, означающее посвящение данного оленя демону. Олень носит это клеймо, пока не выздоровеет больной, после чего оленя убивают в жертву и съедают. Если же кто-нибудь убил бы меченного, посвященного оленя, то он сам заболеет тою же самою болезнью, по случаю которой посвящен был данный олень. Т. е., здесь посвящение оленя является своего рода обетом, вотивом демону, обязательством принести при выздоровлении жертву. Этому чисто жертвенному характеру изыха соответствует ненецкий же обычай, основанный на междуродовой борьбе: «Некоторые самоеды нарочно подпускают посвященных оленей в чужие стада, думая, что олень унесет на себе все их несчастья и, войдя в чужое стадо, оставит несчастье тому, кому принадлежит стадо».[1] Л. Костиков не видит тут акта посвящения, а только обет принести жертву. Но мы и у других народов знаем обычные посвящения животных на определенный срок, а о тесной связи изыхов с болезнями ярко свидетельствует приведенный уже нами ряд фактов. Сам Л. Костиков увеличивает количество таких фактов, сообщая, что ненцы посвящают оспе пестрого оленя, покрытого черными пятнами, а в случае опасной болезни посвящают Николаю угоднику, которого они не отличают от своих онгонов хэге, белолобого двухгодовалого самца-оленя.[2] У казахов было нечто подобное же: они посвящали животное демону только во время болезни человека. Больной кланялся белому с желтою головою барану. Потом этому барану навязывали на шею синюю или белую тряпку и не кололи его. «Баран пасется, пока не умрет человек, кланявшийся ему, после чего барана сейчас же колют и съедают. Если кто украдет этого барана, заколет и сам скажет об этом, кража эта не преследуется».[3]

Вообще, заранее намеченное в жертву демону домашнее животное находится обычно на том же самом положении, как и изых. Например, русский «бык Миколец», т. е. предназначенный в жертву святому Николаю — считался неприкосновенным и мог ходить в хлебные поля.[4]

В связи с медицинским значением изыхов стоит, повидимому, бурятское поверье, где есть уже налет чудесной идеализации: в гриве

---

[1] Кушелевский. Северный полюс, 66.
[2] Костиков. Боговы олени, 122—125.
[3] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, II, 94.
[4] Зеленин. Древне-русская братчина, 132.

посвященного коня, равно как в шерсти быка-пороза, посвященного демону Буха-Ноину, может укрыться душа бурята от своей смерти, и человек в таком случае избежит смерти.[1]

§ 44. НЕПРИКОСНОВЕННОСТЬ ИЗЫХА

Главная отличительная особенность «посвященного» животного или изыха — это его неприкосновенность и свобода. Выпуск животного на волю — одно из проявлений этой неприкосновенности. И этот выпуск не обязателен, так как во многих случаях он мог бы повести только к голодной смерти животного. Например, если гиляк отпустил бы на волю свою собаку, посвященную горному духу, то зимой она не нашла бы себе на свободе достаточно пищи. Иранский историк XIII в. Рашид-ад-Дин называет изыха «онгоном», как его и после именовали буряты и тунгусы. Он отмечает «независимость» изыха в качестве главного отличительного его свойства. Он пишет: «Говорят, что Чингис-хан некоего из рода Баринь освободил онгоном, подобно тому как делают онгоном лошадь и других животных, т. е. никто не имеет права на зависимость его, и он есть свободен и тархан».[2]

Неприкосновенность, табуация изыха состоит в том, что изыха запрещено убивать, бить (ударять), как бы то ни было использовать его силу, его шерсть, рога, молоко и т. д. Молочный скот не доят, оленям не спиливали рога, не пользовались приплодом изыха. Гагаузы считали «грехом» использовать изыха в качестве производителя.[3] У тувинцев идык, освященная лошадь, остается неприкосновенной на всю жизнь, и отличительным признаком ее служит длинная неостриженная грива, которая, напротив, у всех остальных лошадей обязательно стрижется ежегодно. Минусинцы брали в качестве изыха коня 1—3 лет, после обряда посвящения отпускали его на волю и не запрягали шесть лет и более. По истечении этого шестилетнего срока, изыха могли взять из табуна. Но качинские роды Кыргыс и Пюрют говорили, что у них бывшая изыхом лошадь не живет, «пухнет», заболевает, почему и старались сбыть ее на сторону. Когда народ хайдыны застрелили и съели качинского изыха «небесной» булано-белой масти, то, по преданию, начали вымирать сначала хозяева изыха, а потом вымер весь народ хайдыны.[4]

В деталях отношение к изыху довольно разнообразное, даже иногда у одного и того же народа. Самые изыхи различны, в зависи-

---

[1] Агапитов—Хангалов. Материалы, 59.
[2] Б. Я. Владимирцов. Общественный строй монголов. Л. 1934, 50.
[3] Мошков. Гагаузы, 16. Этн. обозр. 1901, № 2.
[4] Описание Минусинского музея, IV, 105 и 109.

мости от своего назначения. Например, якуты различали 1) ытык сӳӧсӳ, что Н. А. Виташевский переводит «почитаемая скотина», Э. К. Пекарский — «пожертвованное духам животное», т. е. изых в более обычном смысле этого слова, и 2) арбыр — назначение шаманом какой-нибудь скотины в жертву злому демону. Первое Виташевский определяет, как «более высокую степень» по сравнению со вторым.[1]

Тунгусы Алдана также различали оленей — посвященного демонам изыха, на котором нельзя ни ездить, ни возить что бы то ни было, и 2) ай орон (собственно: хороший олень; якутское маны таба — почетный олень), на котором возили священные предметы — иконы, церковные свечи, ладан.[2] У минусинцев подобное же различие выражалось в сроке, на который посвящалось данное животное: одни неприкосновенны на всю свою жизнь, другие же только до назначенного момента.

Р. Маак писал об якутских изыхах-оленях, лошадях и других животных, будто бы «нож никогда не касался священной их шеи»,[3] т. е. их не убивали. Напротив, по Н. А. Виташевскому, «неблаговидным поступком» у якутов считалось лишь отчуждение изыха: его «можно только убить, часть сжечь, а остальное отдать съесть шаману и старикам, но ни в коем случае не детям». Встарину же якуты «по истечении назначенного шаманом времени посвящения сжигали, т. е. кормили ее злым демонам» (62): в этом последнем случае Виташевский говорит вероятно об арбыр, а не об изыхе в узком смысле слова, или же быть может об изыхе на срок. По В. Л. Серошевскому, якуты не убивали «тыннах итык», т. е. буквально: живую жертву, которую шаман сначала водил на небо и там показывал тому демону, которому она пожертвована; ее не продают и не убивают, не заменив предварительно другою; встарину даже не доили.[4] Таким образом, убить разрешалось лишь при условии представить заместителя. У ольхонских бурят «посвященного быка хозяин может убить в любое время, но тогда заранее из стада выбирается новый заместитель».[5] А если хозяин убьет своего посвященного быка, или бык сам сдохнет, то шкуру с головы и рога буряты вешали на воротах скотного двора — для предохранения скота от падежа.[6] Изыха-коня иркутские буряты кололи в его старости на высокой горе; шкуру

---

[1] Виташевский. Якутские материалы для разрешения вопросов эмбриологии права, 62, Изв. ВСОРГО, XXXIX, 1908, прилож; Пекарский. Словарь, 2399.

[2] Васильев. Тунгусы Алдана и Маи, рукопись.

[3] Маак. Вилюйский округ, III, 118.

[4] Серошевский. Как и во что веруют якуты, 156.

[5] Хороших. Заметки по шаманству, 13; Баторов—Хороших. Материалы по народному скотолечению, 12.

[6] Баторов—Хороших, там же, 12.

с головой и ногами вешали на дерево, а мясо жгли.[1] И на Алтае ойроты «рано или поздно приносили изыха в жертву».[2] У ненцев оленя-изыха, по Л. Костикову, вообще не убивают, а только после смерти съедают мясо его сырым, не внося в чум. Но тот же Костиков знает и исключение, уже приведенное нами выше: в случае безнадежной болезни хозяина-оленевода, его изыха-оленя, посвященного солнцу, убивают — «в твердом убеждении, что душа такого оленя может быть послана взамен души умирающего».[3] Ю. И. Кушелевский в 1868 г. отметил в качестве обычного и нормального явления следующее: после выздоровления больного, по случаю болезни которого был посвящен олень, оленя-изыха убивают в жертву и съедают;[4] т. е. опять-таки мы встречаем нечто сходное с тем подразделением изыхов, которое мы видели у якутов.

У якутов и гиляков запретно всякое отчуждение изыха: гиляку нельзя посвященную собаку «ни бить, ни продать, ни подарить, так как собака является собственностью того духа, которому она посвящена. Правда, зимою она, наряду с другими собаками, тащит нарту»,[5] т. е. разрешается на ней работать. Якуты не продавали изыхов.[6] Напротив, у минусинцев, как мы уже говорили, отчуждение-продажа изыха обычное явление. То же самое и у манчжур.[7] Ю. И. Кушелевский отметил у ненцев обыкновение «нарочно подпускать оленей-изыхов в чужие стада, в надежде, что олень унесет на себе все их несчастья и, войдя в чужое стадо, оставит несчастье тому, кому принадлежит данное стадо.[8] В этом последнем обычае ненцев явно сохранилось старое воззрение, по которому на изыха переводилась болезнь, как после на «козла отпущения» древних евреев возлагали «грехи» всего народа. У уйгуров продажа изыха также разрешалась, но лишь при условии заместителя: «надо завести такую же».[9] Тоже самое и при смерти изыха.

Судьба изыха после его смерти, как мы уже видели, очень разнообразна: якуты сжигали мясо и кости, а ненцы ели мясо сырым; на р. Вилюе шкуры вешали на столбы в виде жертвы.[10] Туруханцы убивали посвященного оленя в том случае, если сломались санки с онгонами, для возки которых этот олень предназначался; мясо уби-

---

[1] Хороших, там же, 14; Баторов—Хороших, там же, 12.
[2] Вербицкий. Словарь, 460, под словом ызык.
[3] Костиков. Боговы олени, 121, 124.
[4] Кушелевский. Северный полюс, 124.
[5] Крейнович. Собаководство, 44.
[6] Серошевский, Якуты, 649.
[7] Иакинф. Китай в гражданском и нравственном состоянии, IV, 62.
[8] Кушелевский, там же, 66.
[9] Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров, 73.
[10] Маак. Вилюйский округ, III, 118.

того оленя съедали, а кожею его накрывали «остальные кости оленя и разломанные санки».[1] У тунгусов запрещалось снимать шкуру,[2] т. е. вероятно использовать ее. Ненцы запрещали использовать шкуру на постель, но разрешали — на верхнюю мужскую одежду, в чем Костиков видит уподобление тотему, ношение его шкуры.[3]

При жизни изыха, якуты не используют его ни на какой работе;[4] ненцы даже не ловят его ни арканом, ни «неводом». Простое прикосновение к изыху-оленю, мужчины и женщины одинаково, у них запрещено.[5] И у минусинцев, по словам Степанова, «никто не смеет прикоснуться» к белой лошади, посвященной в годовой праздник.[6] Тунгусы не седлали освященного оленя: оседлавший может заболеть.[7] У тунгусов запрещалось также ездить верхом и вьючить кладь на ай-орон, который возил священные предметы, а на изыхе нельзя ни ездить, ни возить что бы то ни было.[8] По П. С. Палласу, качинец-хозяин «не смеет садиться на изыха», пока не выпадет снег, а весною не выпускает его, пока совсем не стает снег,[9] т. е. должен кормить изыха всю зиму. Карагасы разрешали ездить на коне-изыхе хозяину его; но если сядет на изыха кто-либо посторонний, то пропадет изых или же умрет сам севший.[10] Ненцы говорили Кушелевскому, что при езде на посвященном олене будешь все время блуждать, кружить по тундре. Напротив, минусинцы и карагасы разрешали ездить на изыхе-коне хозяину его, запрещая посторонним лицам.[11] О перевозке на изыхе священных предметов мы уже говорили выше (§ 42). Сравнить древних германцев, у которых были священные белые кони, и эти кони возили священную колесницу. По ржанию и фырканию этих коней германцы гадали. Кормили их на общественный счет в рощах и лесах. Их «не оскверняла никакая мирская работа».[12]

Общественное кормление изыхов сохранялось, кроме германцев, и у других народов Европы, очевидно как память о родовом характере всего института изыхов. У гагаузов-земледельцев «аллахлык», т. е. предназначенный на «курбан» — в жертву богу бык, ходил на полной свободе: ему не возбранялось зайти в любое поле, в любой

---

[1] Третьяков. Туруханский край, 438.
[2] Титов. Словарь, 151, под словом тынгор.
[3] Костиков. Боговы олени, 116, 122.
[4] Пекарский. Словарь якутского языка, 1807.
[5] Костиков, там же, 116, 122.
[6] Степанов. Енисейская губерния, II, 1835, 83.
[7] Василевич. Некоторые данные, 58.
[8] Васильев. Тунгусы Алдана и Маи, рукопись.
[9] Паллас. Путешествие, III—1, 1788, 562.
[10] Катанов. Поездка к карагасам, 152.
[11] Катанов. Отчет 1897 г., 28; Радлов, там же, IX, 216, 290; Катанов. Среди тюркских племен, 538.
[12] Сочинения Корнелия Тацита, перевод В. И. Модестова, 46, гл. 10.

огород и есть там все, что вздумается; выгнать его из поля считается большим грехом.[1] Так же точно и русский «бык-Миколец» кормился на общественный счет, и ему разрешалась потрава чужих полей.[2]

Наши источники особо выделяют запрет бить изыха. У тунгусов, если ударить посвященного оленя, то лесной демон, которому олень посвящен, рассердится и больше не пошлет охотнику дичи, а кроме того ударивший может заболеть.[3] У якутов человека, ударившего палкой жеребца-изыха, «постигало несчастье».[4] Этот запрет, равно как и все обращение с изыхами, особенно если сравнить его с отношениями людей к онгонам, не оставляет сомнения в позднем оформлении известного нам культа изыхов. Изыхи посвящены демонам, с которыми у людей имеются уже не союзно-договорные отношения, так как при союзно-договорных отношениях разрешается бить и наказывать даже самого демона-онгона. В культе же изыхов всюду заметно уже религиозно-благоговейное отношение к демонам, изыхи которых пользуются такою неприкосновенностью и почитанием. По словам Р. Маака, «в старину народ благоговел перед посвященными духам животными».[5] Недаром же культ изыхов принадлежит главным образом, если не всецело, белым, а не черным шаманам, белое же шаманство — это порождение феодальной эпохи и отражение в религиозной надстройке феодального строя общества (§ 56).

Требование безусловной ч и с т о т ы при всяком соприкосновении с изыхом говорит о том же. Уйгуры запрещали класть на изыха грязный потник, разрешая класть новый и чистый. Они же запрещали класть на изыха мясо. Если мужчина в грязной одежде сядет верхом на изыха, он будто бы заболеет.[6] Герои бурятских былин Агу Гохон и Агу Ногон, прежде чем поехать на посвященной лошади, совершали обряд очищения.[7] Полная и безусловная неприкосновенность изыха для женщин представляет собою противоположность культу сибирских онгонов. И здесь мы имеем очень прозрачное доказательство тому, что закрепление и оформление культа изыхов в его известном нам виде произошло уже в эпоху развитого отцовского рода, когда не было никаких воспоминаний о матриархате, о преимуществах женщин. Неприкосновенность изыха для женщин объясняется носителями культа изыхов обыкновенно «нечистотою» женщин. Табу ездить на изыхе женщинам известно, повидимому,

---

[1] Мошков. Гагаузы Бендерского у. 16. Этн. Обозр. 1901, № 2.
[2] Зеленин. Древне-русская братчина, 132. Сборн. ОРЯС, CI, № 3, 1928.
[3] Василевич. Некоторые данные, 64.
[4] Овчинников. Из материалов по этнографии якутов, 1897, 87.
[5] Маак. Вилюйский округ, III, 118.
[6] Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров, 73.
[7] М. Н. Забанов. Бытовые черты в эпических произведениях эхирит-булагатов, 1929, 53.

всем народам, у кого только были кони-изыхи — уйгурам, бурятам, карагасам, минусинцам, монголам и т. д. У качинцев женщины не должны были даже прикасаться к бурому коню-изыху.[1] Абаканским женщинам было запрещено даже подходить близко к изыху.[2] У тунгусов запрягать оленя-изыха может только мужчина.[3] Карагасы запрещали класть на посвященного коня седло, на котором хотя раз сидела женщина.[4] У бельтиров женщине не только нельзя было ездить на освященном коне, но даже прикасаться к поводу узды его.[5] Остяки на р. Казыме посвящали оленей и коней демонам Мастеру, Миколе и Калтась-анки: в сани, в которые был запряжен такой «обетный» олень, не должна садиться женщина.[6]

Если посвящение некоторых изыхов могла совершать также и женщина, напр., у бельтиров посвящать коня, у абаканцев — ягненка,[7] — то в этом надо видеть простую память о полном равенстве шаманов-мужчин и шаманок.

§ 45. ВНЕШНИЕ ОТЛИЧИЯ ИЗЫХА

При выборе изыха очень большое значение имеет масть, окраска шерсти посвящаемого домашнего животного. Л. Костиков, на основании ненецкого материала, высказал даже мнение, что в культе изыха у ненцев имеется «вера в таинственную связь между родом и животным определенной масти, являющимся покровителем данного рода» (131). Тут значение масти преувеличено. Выбор масти диктуется чаще всего вкусами того демона, которому изыха посвящают. Напомним, что, по мнению минусинцев, горный дух заплетает иногда сам предварительно гриву тому коню, который пригоден ему в изыхи. Ненцы посвящали оспе оленя, «покрытого темными пятнами и мелкими черными точечками-оспинами»,[8] — явное приближение к той окраске, которую приписывали оспе на основании цвета кожи тех больных, в которых дух оспы вселялся.

Олени посвящаются изыхами чаще всего белой масти[9] — у тунгусов, у тавгийцев, у ненцев и туруханцев.[10] Юраки белых оле-

---

[1] Островских. Этнографические заметки о тюрках, 338.

[2] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 290 и 576.

[3] Василевич. Некоторые данные, 64.

[4] Петри. Оленеводство у карагас, 1927, 32.

[5] Катанов. Отчет 1897 г., 49.

[6] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 157.

[7] Катанов, там же, 49; Радлов, там же, 597.

[8] Костиков. Боговы олени, 126 и 131.

[9] Титов. Словарь, 71, 121, 151; Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 107; Широкогоров. Опыт исследования, 15.

[10] А. А. Попов. Тавгийцы, 49 и 81; Костиков, там же, 125; Третьяков. Туруханский край, 438.

ней-быков «считали как бы святынею и говорили про них: этот бык для бога».[1] Сагайцы онгону зайца, хозан, посвящали «белую без отметин овцу».[2] У посвященного зайцу же оленя остяков мы видим «подшейный белый волос», в завязывании которого узлом и состоит обряд повящения оленя.[3] У ненцев «пестрый олень с белым пятном-солнцем на лбу» посвящался солнцу «благодаря своей оригинальной окраске, как не нуждающийся в дополнительных метах».[4] По мнению уйгуров, «наиболее угодна богу лошадь с белой звездочкой на лбу».[5] Минусинцы посвящали демону грома белую лошадь, тунгусы — духу тайги белого жеребца или оленя.[6] У минусинцев сохранялось предание о «самом старшем изыхе» — коне булано-белой, небесной масти.[7]

Но у тех же минусинцев масть коня-изыха в одних случаях варьировалась по родам; например, род Соккы посвящал изыхом обычно белого коня с чубарой хребтиной к хвосту, род Кыргыс — сивого, Пюрют — солового, Кашка — рыжего. Чаще однако же масть изыха определялась природой того демона, которому изых посвящался. А так как изыхи посвящались преимущественно светлым, добрым демонам, то мы видим преобладание белой окраски изыхов. Те же минусинцы для избавления от ревматических и глазных заболеваний посвящали всегда, независимо от принадлежности к роду, коня голубой масти.[8]

Буряты посвящали Солбон'у (планете Венере?), покровителю коней, чубарого коня.[9] Минусинцы посвящали водному духу коня сивой масти,[10] горному духу качинцы посвящали бурого коня.[11] У минусинцев каждому онгону ставили изых одной известной масти, напр., кус'у — черной масти.[12] Зависимость выбора изыха от того демона, которому изых посвящался, явствует также и из следующих фактов.

У якутов шаман предварительно должен был свести изыха на небо — показать тому демону, кому он предназначен.[13] У тунгусов на р. Олекме шаман относил душу оленя лесному демону, и

[1] Костров. Очерки Туруханского края, 158.
[2] Клеменц. Заметка о тюсях, 30.
[3] Шатилов. Ваховские остяки, 101.
[4] Костиков, там же, 125.
[5] Малов, там же, 73.
[6] Шашков. Шаманство в Сибири, 95; Широкогоров, там же, 15.
[7] Описание Минусинского музея, IV, 105.
[8] Там же, IV, 104.
[9] Агапитов—Хангалов. Материалы, 6.
[10] Радлов, там же, 575.
[11] Описание Минусинского музея, IV, 25.
[12] Островских, там же, 341.
[13] Серошевский. Якуты, 649.

тот давал ему духа-хозяина, muhun.[1] У тавгийцев демон будто бы говорит шаману: «за то что я разрешаю тебе убить этого теленка (оленя), следующего, который уродится, светлой масти олененка, ты должен подарить мне, отметив его особой тамгой»,[2] т. е. посвятить изыхом; здесь светлую окраску изыха назначает сам демон.

При рассмотрении данных об окраске изыхов, нельзя не увидеть тенденции выбирать изыхами животных необычной, оригинальной окраски. Со следами той же самой тенденции мы встретились и в пережитках тотемизма (§ 35). Всё это — наследие той примитивной системы верований, которую обыкновенно называют: фетишизм. Тунгусы на Алдане, в случае появления на свет олененка, «чем-нибудь выделяющегося по своей внешности», вдевали ему в уши, в одно или в оба, сережки в виде маленьких кисточек из разноцветных тряпочек. Тем самым олененок предназначался в айорона, т. е. в изыха для перевозки одних только священных предметов.[3] Абаканцы посвящали изыхом онгону Илгерге белого ягненка, имеющего желтые уши и желтые щеки. Бельтиры — барана с желтой головой, уйгуры — овец с коричневою шерстью на лбу и около глаз или «с головою, похожею на голову верблюда».[4] Ненцы также и для перевозки священных саней выбирали оленя «из наиболее выдающихся по своему внешнему виду».[5]

При выборе жертвенных животных мы часто наблюдаем в Сибири ту же самую тенденцию к предпочтению наиболее своеобразных по окраске и вообще по внешнему виду животных. Например, якуты жертвовали женскому демону Далбэр-джонок коня, половина морды которого белая, кончик красно-розовый, глаза белые, масть светложелтая; они же демону Князь-оюну приносили в жертву темносерого, стальной масти, жеребца в белых пятнах, у которого морда от глаз до ноздрей белая. «Госпоже с длинным посохом» — рыжих коров с голубыми пятнами и коней с красными пятнами.[6] Последний якутский демон насылал на людей сифилис, проказу и золотуху, и в выборе ей пятнистого жертвенного животного можно видеть подражание пятнам больного, т. е. мнимой окраске самого демона болезни. Марко Поло отметил у жителей гор. Чианду (Шань-ду) жертвенных овец с черными головами (102). Известно, что этой древней тенденцией к выбору наиболее оригинальных экземпляров пользуются шаманы, которые, увидев на чьей-либо лошади особенно редко встречающееся пятно, входили в соглашение с владельцем ее поделить

---

[1] Василевич. Некоторые данные, 64 и 66.
[2] А. А. Попов. Тавгийцы, 100.
[3] В. Н. Васильев. Тунгусы Алдана и Маи, рукопись.
[4] Радлов, там же, IX, 596; Катанов, там же, 49; Малов, там же, 72.
[5] Костиков, там же, 126.
[6] Серошевский. Якуты, 662—663.

барыши, и потом назначали больному жертву именно с таким редким пятном.[1] «Прихоть шамана» в этих случаях считалась именно с древней традицией, восходящей еще к фетишизму.

Своеобразие окраски и вообще внешнего вида изыха дополнялось еще искусственными мерами. Изыха выделяли из массы других животных того же стада внешними отличиями, чтобы не смешать его с простыми животными. У бурят для жертвы Гуйдыку требовался черный баран с белым пятном на лбу. Если у барана пятна нет, его подделывали.[2] Наибольшее разнообразие таких пятен, нарисованных теплою печенью жертвенного животного на шерсти оленя, мы встречаем у ненцев Ямала; наибольщее разнообразие цветных лент, вплетаемых в гриву, шерсть и хвост животного — у минусинцев. Но наибольшую древность обнаруживают внешние значки у остяков, которые у оленя-изыха «собирали в пучек и завязывали узлом подшейный белый волос сурам», со словами: «прими, Телег-тегор-лунг (зимний заяц дух), и охраняй!» В этом и состоял весь ритуал посвящения изыха.[3] К этому нужно прибавить, что подшейный волос оленя (муёllо тунгусов), имеющийся только у немногих оленей, считался у тунгусов женским любовным талисманом, и тайное его срезывание злыми людьми будто бы влекло за собою падеж оленей.[4] Т. е., здесь опять-таки мы встречаемся с выбором редкой, своеобразной внешности изыха, и с подчеркиванием в искусственной отметке изыха именно этой своеобразной черты. У тунгусов и негидальцев подшейный волос лося, всегда белого цвета, считался онгоном: в нем живет душа лося, и этот подшейный волос вешали на дерево — «богу показать»: иначе лось не будет ловиться.[5]

Тувинцы выделяли своих изыхов-коней тем, что вовсе не стригли у них гриву, тогда как у всех других лошадей грива стриглась ежегодно;[6] по длинной гриве легко было сразу всякому узнать изыха. В Туруханском крае изыху-оленю срезали со спины клок шерсти. Тавгийцы вырезали у посвященных оленей ножем так наз. «теневую шерсть» — на левой лопатке, в виде особого знака-тамги. Через год эту метку иногда возобновляли, иногда нет; в последнем случае олень уже не считался более священным. Характерно, что и перед удушением белого оленя в жертву солнцу ему вырезали также особый знак на том же месте.[7]

---

[1] Кулаков. Буряты Иркутской губ., 23; Гондатти. Следы, 55.
[2] Затопляев. Некоторые из онгонов, 121.
[3] Шатилов. Ваховские остяки, 101.
[4] Советская Этнография, 1931, № 3/4, 122, И. Суслов.
[5] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 534.
[6] Описание Минусинского музея, IV, 109.
[7] Третьяков. Туруханский край, 438; Попов. Тавгийцы, 49 и 81.

Органическое изменение внешнего вида посвященного животного известно абхазам, которые обреченной в жертву курице надрезали гребешок, а телке — правое ухо, и русским в Карелии, которые у избранного для жертвы животного отрезали конец правого уха, полагая его на престол.[1] Дальше идут уже нарисованные знаки, а также украшения. Ненцы при обряде посвящения оленя ставили ему на левом боку теплой печенью или кровью жертвенного животного «хаге петтеме», что Л. Костиков переводит: «богова тамга» (116). Тамги эти различны, в зависимости от того, какому именно демону посвящается олень. Изображения их даны у Л. Костикова, толкования которого очень искусственны. Можно отметить повторяющееся в четырех разных тамгах число семь линий, и это означает, по словам ненцев, что олень должен жить семь лет (122). Мы склонны относить это толкование к четырем из описанных у Костикова оленьих клейм. Аналогичные тамги ненцы рисовали печенью и на жертвенных оленях (123). Ю. И. Кушелевский отметил у тех же ненцев иную мету: круг с точкой-центром внутри. Этой последней метке ненцы в 1868 г. придавали столь большое значение, что сам Кушелевский предпочел поставить такую метку на всех своих 400 оленях — в целях сохранения своего стада от краж. Наложение метки служило у ненцев главным моментом обряда посвящения изыха.

Дальше идут уже украшения, в которых имеются ткани, вышивки и т. п. Казахи привязывали на шею изыху синюю или белую тряпку. Карагасы вешали оленю на шею шнурок, к которому привязывали разноцветные ленточки; к гриве и хвосту коней они же привязывали цветные ленточки. Тангуты привязывали к изыху пятицветные лоскутья. Тоже самое тувинцы: к гриве и хвосту изыха привязывали ленточки пяти цветов — белого, синего, красного, зеленого и желтого. Ойроты и монголы привязывали к гриве красную ленту. Буряты всех изыхов «обвязывали лентами». Минусинцы в гриву и хвост коня вплетали ленты разных цветов, в зависимости от того демона, которому лошадь посвящалась; напр. горному духу качинцы посвящали синие и белые ленты, Кинену — белую и красную, Салыгу — желтые и белые. Бельтиры привязывали белую, синюю и красную ленточки. Цветные ленточки для изыхов минусинцы иногда брали с шаманского бубна и считали, что они служат «оберегателями животного от нападения нечистого духа».[2] Киргизы-

[1] Сборник сведений о кавказских горцах, V — 3, 1871, 11 и 19; Зеленин. Древне-русская братчина, 132.

[2] Потанин. Очерки северо-западной Монголии. II, 94; IV, 92; Вербицкий. Словарь, 460; Петри. Оленеводство у карагас, 32, 39; Банзаров. Черная вера, 38; Агапитов — Хангалов. Материалы, 108; Описание Минусинского музея, IV, 25, 105, 111; Радлов. Образцы народной литературы, IX, 594—595; Катанов. Отчет 1897 г., 49; Его же. Письма из Сибири, 28.

урянхайцы привязывали к гриве изыха-коня зайца-беляка, вороному коню — медвежий волос. Вилюйские якуты надевали на посвященных оленей и лошадей вышитую шелками и унизанную бисером оброть. Саамы (лопари) в Европе продевали в ухо животного, жертвуемого солнцу, белую нитку, а жертвуемого Сторьюнкаре — красную нитку.[1]

Е. К. Яковлев приводит предание о существовании самого старшего изыха, маган ızык, «небесной» булано-белой масти, который будто бы ходил в железных путах.[2] Поскольку путы нарушали бы основную особенность изыха, его неприкосновенность (§ 44), постольку мы это «предание» относим к фольклору, где эпитет «железный» так часто бывает украшающим эпитетом, идеализациею, без всякой справки с действительностью.

§ 46. ОБРЯД ПОСВЯЩЕНИЯ ИЗЫХА

Обряд посвящения изыха совершается очень различно. Иногда он весьма прост. Якуты в старину посвящали Урун ajы Тоёну «табуны кобыл с жеребцами и гнали эти табуны как можно далее на восток».[3] М. Овчинников записал легенду об одном богатом якуте Вилюйского округа Долбарае. «Случалось, что у Долбарая нечем было кормить табуны коров и лошадей; тогда он приказывал рабам прогонять в лес каждый день по девяти штук к Джогогой в подарок. Как только скот, прогнанный рабами, входил в лес, он превращался в толстые деревья».[4] Здесь не только нет никакого намека на какой-нибудь сложный ритуал, но даже и теоретически его трудно допускать. Djöсöгöi — «демон-покровитель конного и рогатого скота, дарующий людям конный скот, который он может взять и обратно, если одаренный прогневает его».[5] Георги подобное же передает о тунгусах, уже не как легенду: в виду большой опасности для их скота от хищников и морозов, они посвящали богам на шесть и более месяцев и даже на два года все свои стада и в течение этого времени пользовались от скота только одним молоком.[6]

У остяков, у тавгийцев и у ненцев обряд посвящения состоял в отметке изыха внешним признаком, тамгой, — и только. Иногда, правда, это совпадало с жертвоприношением, и ненцы, напр., рисовали клеймо на изыхе теплой печенью или кровью жертвенного животного. Но жертва, конечно, приносилась не изыху, а тому же са-

---

[1] Маак. Вилюйский округ, III, 118; Харузин. Русские лопари, 169.
[2] Описание Минусинского музея, IV, 105.
[3] Трощанский. Эволюция черной веры, 103.
[4] Овчинников. Из материалов по этнографии якутов, 182.
[5] Кулаковский. Материалы, 17; Пекарский. Словарь, 854.
[6] Georgi. Merkwürdigkeiten, 1777, S. 132.

мому демону, которому посвящался изых. Т. е. тут имели место одновременно две жертвы: одну убивали, а другую оставляли живой и неприкосновенной.

У бурят и у минусинцев, а иногда и у якутов, напротив, обряд посвящения был довольно сложным. Его элементы: обмывание изыха, окуривание, одновременное принесение жертвы, в обряде которой нередко фигурировало дерево береза, жертвенное окропление самого изыха. Агапитов и Хангалов кратко описывают бурятский обряд посвящения в таких словах: «Посвящаемое животное сначала омывают освященною шаманом при посредстве багульника и богородской травы водою; затем совершают жертву вином тому демону, которому посвящается животное; после того избранное животное обвязывается лентами и отпускается на волю». [1] У тангутов омовение имеет своею целью гадание: если животное вздрогнет при мойке, оно угодно демону; если нет — нет; мыли ему спину и ноги. [2] П. С. Паллас описывает посвящение качинцами мерина злому духу Тис (тӧс — онгон?), чтобы он не наслал на них какого-нибудь бедствия. Посвящение происходило в весенний праздник Тун. Коня сначала обводили около разженного для жертвы огня (кстати сказать: момент, о котором больше никто не сообщает), окуривали горною полынью, дымом которой окуривали во время того же праздника, ежегодно, также и онгона Тис. Обливали и обмывали коня молоком, которое кипятили с тою же полынью и которое лили также и в жертвенный огонь. Наконец, привязывали к гриве и к хвосту красный и белый лоскут и пускали коня в поле на волю. Этот обряд посвящения ежегодно «возобновлялся», [3] т. е. посвящение совершалось на один лишь год, что обычно также у тавгийцев и у ненцев. Н. Ф. Катанов замечает, что абаканцы при посвящении ягнят обмывали их точно также, как и коней; а у коней они иногда мыли молоком, в новолунье, одни лишь ленты коня-изыха, окуривая его богородской травой. [4] Бельтиры, окуривая посвящаемое животное можжевельником, плескали на него вином и молоком. [5] Якут ежегодно весною шел вместе с женой и с одним из гостей в поле и брызгал посвященной им скотине на хвост, гриву и шею сливки и кумыс. [6] При первом же посвящении изыха якуты кропили привязанного жеребца кумысом, для чего погружали в кумыс пучек сена или травы. [7] У бурят весною после первого грома ставили на спину сивой лошади, посвящаемой демону

---

[1] Агапитов—Хангалов. Материалы, 108.
[2] Потанин. Тангутско-тибетская окраина, I, 131.
[3] Паллас. Путешествие, II — 2, 464; III — 1, 562.
[4] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 595, 597.
[5] Катанов. Отчет 1897 г., 49.
[6] Серошевский. Якуты, 649.
[7] Овчинников. Из материалов по этнографии якутов, 85.

грома, чашку с молоком. Шаман брызгал этим молоком на лошадь, а потом молоком и вином к небу и на четыре стороны света. Окуривал лошадь богородскою травою и пихтовою корою; к гриве привязывали лоскут и отпускали лошадь на год, как изыха демона грома.[1] Некоторые авторы говорят только об окуривании или каждении. Например, у карагас «шаман кадит посвящаемого коня богородскою травою».[2]

В отчете 1897 г. Н. Ф. Катанов описал посвящение духу огня гнедого коня у сагайцев. С посвящением совпала жертва барана духу огня и камлание за больного кашлем ребенка. Всё происходило в юрте, к дверям которой подвели гнедого коня. Хозяин юрты (не шаманка!) бросал на коня три раза из чашки ложкою водку. Шаманка окурила богородскою травою всю юрту, но коня в это время еще не было у двери. Таким образом, здесь не было ни окуривания, ни омовения коня. Впрочем, описание повидимому не полное, так как изых остался на привязи (35—36), не отпущенным на волю. — Тот же Н. Ф. Катанов и Е. К. Яковлев описывают горное годовое жертвоприношение минусинцев, с которым также связано посвящение горному и водному демонам вороного или бурого коня. Яковлев описывает самое посвящение коня очень кратко: конь «привязывается к березке, и после обмахивания шаманом и прочтения молитв пускается на волю». Здесь новая черта — обмахивание, которое известно и при посвящении других изыхов: «животное обмахивают с целью отогнать злых духов», для чего иногда служит особое приспособление «изых сах пынчиз» — лоскут козьего меха и пять лоскутков ткани разной величины; этой священной вещи даже «плещут молоком и вином».[3] В описанном у Н. Ф. Катанова ритуале, на вороном коне, посвящаемом горному духу, объехали три раза юрту домохозяина. На горе изыха привязали к березе, и шаман бросал на нее коровьего молока. Вокруг березы и привязанного к ней коня ходили кругом три раза. Шаман лил молоко на спину коня из деревянной чашечки, после чего поставил эту чашечку у хвоста на спину коня; затем коню была дана свобода, и обряд закончился.[4] Близко к этому описанное Яковлевым совершение «обряда ставления изыха» у качинского рода Пюрют: на солового коня надели оброть из белого волоса, а к гриве и к хвосту привязали по два лоскута — белого и синего цвета. Предварительно всё это было окурено богородской травой, как и самый изых и все участники обряда. Вокруг привязанного к березке коня-изыха ходили три раза по солнцу, между

[1] Шашков. Шаманство в Сибири, 94.

[2] Катанов. Поездка к карагасам, 152.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 52, 103—106, 63; Катанов. Отчет 1897 г., 31—34.

[4] Катанов. Отчет 1897 г., 31 и след.

прочим с жертвенным барашком, у которого передняя нога подогнута и перевязана березовою веткой. Домохозяин поливает коня по хребту — сначала водой из чашечки, потом кобыльим и коровьим молоком, а остатки этого молока пьет. Второй раз шаман ходит кругом, брызгая супом из мяса жертвенного барана, аракой и молоком — сначала березку, потом коня-изыха. Обряд кончается гаданием по чашке, которую хозяин кладет, вместе с богородскою травою, на круп лошади: по падению чашки судили о том, угодна ли демонам жертва. Все принадлежности, употребленные в этом обряде, между прочим недоуздок, войлочную попонку, чашку, ложку и т. д., клали в берестяный кузов и оставляли в степи.[1] Минусинцы же при обряде посвящения некоторых изыхов ставили в юрте березу, привязывали к ней ленты тех же цветов, что и к изыху, а потом относили эту березу в лес в такое место, где не ступает человеческая нога. Иногда же кидали эту березу на крышу двора.[2]

У тунгусов изых-олень обслуживал охотничий промысел: он ходит с охотником, имея в седле охотничьи амулеты и другие принадлежности охоты. Перед отправлением на охоту оленя окуривали дымом жира или можжевельника, «чтобы больше поймать зверя». Если охотник убьет лося или дикого оленя, то обязательно мажет кровью добычи изыха, «чтобы в следующий раз была удача на охоте». Сообщающая эти факты Г. Василевич описывает обряд посвящения оленя-изыха иначе. Во время посвящения оленя привязывают к шаманскому столбу turu; душу оленя шаман относит к лесному духу hinkon'y, которому олень посвящается, и тот дает оленю духа-хозяина, muhun.[3] Другие этнографы обращали внимание главным образом на внешний культ, а не на внутреннее его содержание; и с этим отнесением души изыха к демону, с обменом души его на духа-хозяина, можно сравнить разве только сообщение В. Л. Серошевского, по которому изых сначала показывается демону (649). Лесной дух, конечно, дает тунгусскому изыху своего духа-хозяина, и таким образом нам становится понятным, каким образом изых служит «посредником» между людьми и демоном. Обмазывание тунгусского изыха кровью лося и другой охотничьей добычи мы понимаем, как кормление обитающего в изыхе духа-хозяина, посланного лесным демоном hinkon'ом. Когда люди бьют изыха-оленя, то hinkon сердится, очевидно относя побои к своему посланцу, духу-хозяину, а через него и к себе. Таким же, очевидно, образом кормление изыха кровью доходит до hinkon'a, и он посылает за это новую добычу людям.

[1] Описание Минусинского музея, IV, 105—106.

[2] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 594—595 и др.; Катанов, там же, 55.

[3] Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам, 64.

С кормлением кровью тунгусского изыха мы склонны сравнивать начертание тамги на ненецкого изыха теплою печенью или также кровью жертвенного животного. Мы видим в теплой печени не просто красильное вещество, а такое же питание-кормление, как и кровь лося, тем более, что животное, конечно, пытается слизать кровяную метку. При скрещении этих двух разных функций — кормление и меченье — вторая функция, вероятно более новая, заставила забыть о первой. Если нас спросят, почему живое животное кормят таким необычным способом, через намазывание на его шерсть крови или печени, — то на это отвечаем: этот обрядовый способ кормления взят, вероятно, из культа онгонов, которых кормят именно путем намазывания (§ 10). Впоследствии подобное обмазывание питательными веществами стало символически и магически означать большое обилие пищи, в которой животное как бы купается; сравнить обливание лекана маслом, жиром и т. д., а также ритуальное посыпание зерном у земледельцев. То же самое кормление изыха мы склонны видеть и в брызгании на него молоком или водкой, в поливании его спины молоком, и даже в омовении его ног и спины молоком же; в последнем случае кормление контаминировалось с действительным омовением — водою. Минусинцы черного коня-изыха, посвящаемого горному духу, привязывали к столбу, после кололи овцу в жертву за больного.[1] Здесь изых рассматривался, повидимому, как представитель того горного демона, которому он посвящен. У казахов больной кланялся тому барану, которого «ставили» изыхом по случаю болезни данного человека;[2] ясно, что в баране мыслился обитающим какой-то демон.

Чтобы закончить с культом изыха, надо еще сказать, что буряты, в случае смерти посвященного демону грома коня-изыха, заместителю его вплетали хвост и гриву околевшего предшественника.[3] Стоит еще отметить обычай, по которому посвящение изыхов чаще всего приурочивалось к большим праздникам, главным образом весенним. Тавгийцы, например, приурочивали к весеннему празднику «чистого чума», который совершался после окончания полярной ночи; монголы — к весеннему празднику урус-сара, когда они «вверяли свои стада покровительству божеств»; минусинцы — к родовому или улусному молению на горе, таг таих. Известны также случаи приурочения к семейным праздникам — при рождении первого ребенка, перед похищением невесты для жениха. Рядом с этим болезни и другие опасности для человека и его хозяйства были столь же частыми поводами к посвящению изыха демонам.

---

[1] Радлов, там же, IX, 290.

[2] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, II, 94.

[3] Шашков. Шаманство в Сибири, 94.

§ 47. ЗНАЧЕНИЕ ИЗЫХА ДЛЯ СКОТОВОДСТВА

Посвящение изыхов мы считаем одним из частных проявлений культа онгонов у скотоводов. Свое оформление и закрепление этот институт получил в эпоху патриархального рода, в эпоху, когда скотоводство было ведущим занятием. У кизыльцев скотоводство было слабо развито, и у них из тридцати онгонов только для двух ставили изыхов.[1] Соответственно с этим основная функция изыхов — это обслуживание скотоводства. Медицинскую функцию изых получил по наследству от культа онгонов и тотемов, с которым он тесно связан. Подобно тотему и онгону изых также служил для вселения духа болезни, вместилищем этого духа. У якутов хорошо сохранялась именно эта медицинская функция изыхов, которая впоследствии привела к древне-еврейскому козлу отпущения, когда болезнь или духа болезни заменили «грехами всего народа». У тунгусов в изыха вселяется не злой дух болезни, а добрый дух-посланник лесного демона, покровителя охоты. Это однако же не значит, что происхождение тунгусского изыха связано с охотой. Тунгусы не только охотники, но и оленеводы. У них культ изыха развился на основе оленеводства, но он призван обслуживать, рядом с оленеводством и даже быть может в первую очередь, охоту. Тоже самое было и у туруханцев.

Чаще всего изых служит доброму духу, покровительствующему скотоводам, не для вселения, а только для передвижения: дух ездит на изыхе. Иногда еще иначе: демон знает и сознает, что изых в таком-то стаде — его личная собственность, часть его стада, находящаяся как бы во временной аренде у такого-то человека. Демон естественно заботится о своем стаде, хотя оно и рассеяно между многочисленными арендаторами. Заботясь же и помогая своим собственным животным, демон невольно помогает и всему тому стаду, в котором данное, так сказать арендованное у демона, животное находится. Посылая хорошие пастбища, оберегая от хищников и болезней, демон затруднился бы даже при желании выделить одно только свое животное из всего стада, в которое входит изых данного хозяйства, тем более что арендаторы вообще ничем демона не прогневляют.

У кизыльцев, по словам Д. А. Клеменца, «изых имеет только значение покровителя и оберегателя стада» (25), не имея специально медицинских функций. У сагайцев изых имеет назначение стеречь табуны; при посвящении скотины шаман просит у демонов дать ей силу прогонять хищных зверей и воров.[2] У остяков на р. Вах посвящение оленя делается «в целях предохранения оленей от бо-

[1] Клеменц. Заметка о тюсях, 34.

[2] Каратанов. Качинские татары, 632.

лезни, диких зверей и проч.».[1] П. Е. Островских отметил такой случай: когда у одного качинца потерялась лошадь из стада, то шаман сказал ему: «Хорошо, что у тебя есть изых: коня твоего недалеко увели» (338). Здесь наглядно выявилась роль изыха как оберегателя стада. У бурят лошади и быки посвящались с целью предохранения скота от падежа и с целью способствовать приплоду. Если изых умирал, то шкуру с головы и рога его вешали на воротах скотного двора — от падежа скотины.[2] Сагайцы держали коня-изыха «для плодовитости скота».[3] Д. Банзаров пишет о монголах, что они во время весеннего праздника урус-сара, соответствующего сабан'у земледельческих тюрок, «вверяли свои стада покровительству божеств, посвящая им животных, преимущественно лошадей».[4] У карагасов «стадо, в котором есть посвященные олени, находится под особой охраной Даг-ези», хозяина гор; причем карагасы посвящали, по указанию шамана, оленя или коня не только «на всякий случай, чтобы снискать себе расположение Даг-ези», но также и в случаях, «если нет удачи на охоте, в случае семейных несчастий, падежа оленей».[5] Гиляки посвящали своих собак духам-хозяевам моря, леса, гор и огня, надеясь «получить за их содержание большую помощь со стороны хозяев моря или гор. Зная, что гиляки содержат посвященную ему собаку, хозяин гор или моря конечно будет посылать им много лишней пищи для ее прокормления и всячески покровительствовать».[6] С этой точки зрения нам понятно замечание С. М. Широкогорова, что посвященный тунгусами духу тайги жеребец или олень «является в случае нужды посредником при сношениях с духами» (15). Значение оленей-изыхов у ненцев — «быть носителями благополучия стада».[7] Абаканцы посвящали, в качестве изыха, желтую овцу «для благополучия ягнят».[8] Георги пишет, что скотоводы Сибири посвящают изыхов — «дабы предохранить стада от бед или привлечь на оные благословение и размножение».[9] Конные и оленные тунгусы, в виду большой опасности их стадам от хищников и от холодов, посвящали все свои стада демонам на шесть или более месяцев и даже на несколько лет, и втечение этого срока не убивали и не продавали ни одного животного, пользуясь лишь молоком.[10] По сооб-

---

[1] Шатилов. Ваховские остяки, 101.
[2] Баторов-Хороших. Материалы по народному скотолечению, 12.
[3] Вербицкий. Словарь, 460.
[4] Банзаров. Черная вера, 38.
[5] Петри. Оленеводство у карагас, 32.
[6] Крейнович. Собаководство гиляков, 44.
[7] Костиков. Боговы олени, 116.
[8] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 290.
[9] Георги. Описание, II, 1799, 111—112.
[10] Georgi. Merkwürdigkeiten, S. 172.

щению Катанова, сагаец пожелал посвятить духу огня гнедого коня — «для отвращения беды от людей и скота».[1] Качинцы рода Кашка «ставили для пользы скота рыжего коня-изыха вместе с онгоном кызыл-чалама».[2]

У минусинцев изыхи были родовыми, т. е. оберегали первоначально родовое стадо, а не индивидуальное. Память об этом сохранилась между прочим в том, что члены отдельных родов посвящали изыхами животных одной и той же масти; напр., Кашка — рыжих, Кыргыс — соловых, Соккы — белых, качинская фамилия Кыштымовых посвящала солового коня.[3] Никаких намеков на то, что изыхи были также и у материнских родов, у нас нет. Напротив, полная неприкосновенность изыхов для женщин не оставляет сомнения в том, что этот новый вид онгонов, изых, появился только уже в отцовском роде. У тунгусов и частью у туруханцев и карагасов изыхи обслуживали охоту. Но это приурочение к охотничьему быту чисто скотоводческого культа объясняется тем, что тунгусы и туруханцы одновременно оленеводы. Они посвящали своих оленей лесному духу-хозяину и ждали от него удачи на охоте.

Тунгусы на Олекме гадали по своему оленю-изыху: чох оленя перед отъездом на охоту означает удачу.[4] В этом мы видим черту, унаследованную от тотемов. Минусинцы гадали при посвящении коня-изыха таким образом: домохозяин клал на круп коня богородской травы и чашку с аракой, после чего отпускал коня, сдергивая с него оброть из белого волоса: если чашка упадет отверстием кверху, значит жертва угодна, духи умилостивлены. Тангуты мыли посвящаемой скотине водою спину и ноги: если она при этом вздрогнет, она угодна богу.[5]

§ 48. СКОТОВОДЧЕСКИЕ ОНГОНЫ

Рядом с новою формою онгонов у скотоводов — в виде живых изыхов, скотоводы сохранили также и прежнюю форму обычных онгонов, т. е. искусственных сооружений, в которые вселялись духи и по отношению к которым совершался обычный обряд кормления. У кизыльцев Д. А. Клеменц отметил только один скотоводческий онгон, это од-емесь, который «считался хранителем стад» и который держали на левой стороне юрты в углу (33). Но этот кизыльский онгон носит все черты своего позднего появления: его «ставил»

---

[1] Катанов. Отчет 1897 г., 35.
[2] Описание Минусинского музея, IV, 104, ср. 52.
[3] Клеменц. Заметка о тюсях, 25; Описание Минусинского музея, IV, 104.
[4] Василевич. Некоторые данные, 59.
[5] Потанин. Тангутско-тибетская окраина, I, 131; Описание Минусинского музея, IV, 106.

всегда шаман, что у кизыльцев не правило, а исключение. У одемесь'я был свой изых — рыжий конь, что опять-таки для кизыльцев необычно. В самом лекане рассматриваемого онгона центральное место занимают нарисованные красной краской на ткани две березы: бай-казын, собственно «богатая береза»; одна береза растет вверх, а другая вниз. Мы не имеем никаких оснований возводить эти березы к растительным тотемам; гораздо скорее это изображение тех берез, около которых происходят ежегодные жертвоприношения небу и духам гор и которые носят то же самое имя: бай-казын (33). Быть может, это напоминание добрым духам о принесенной им жертве — новая функция разлагающихся онгонов?

Зооморфные онгоны среди скотоводческих очень редки. И это нам понятно: к тому времени, когда скотоводство стало ведущим занятием, у людей развились уже представления об антропоморфных духах. По воззрениям минусинцев, медицинские онгоны помогали одинаково в болезнях людей и скота. Минусинский онгон чалбак, с изображением на нем трех человеческих фигур, ездящий на рыжей кобыле, помогает одинаково больным людям и скоту.[1] Онгона старуху Каджай качинцы кормили, «когда болят у коровы соски и у детей паршивеет голова» (99). Два женских онгона абаканцев делались «для того, чтобы скот и люди не хворали».[2] Качинский шаман просил онгона Ильгер: «будь добр и к скоту и к людям». Женский качинский же онгон тилег помогает при болезнях скота, особенно телят и овец.[3] П. Е. Островских сообщает, что этот онгон «действует и для людей, и для скота».[4] Монголы-дархаты говорили Потанину: онгоны полезно держать в доме, — скот хорошо ведется, болезней в доме не бывает.[5] И здесь также скотоводческая функция онгонов объединяется с медицинской их функцией.

У бурят немало онгонов, «покровительствующих скотоводству»; все они — антропоморфные. Среди них девица Дабай, образованная буддистка, которая покровительствует в частности разведению рогатого скота.[6] Гыре-онгон Кудинских бурят «оберегает молодой скот от разных болезней». Леканом этого онгона были вырезанные из синей дабы фигуры мужа и жены, покровителей телят. В случае болезни телят, старшая в семье женщина кормила онгон мясом и саламатой, между прочим говоря: «По соседям не шляйтесь зря, а смотрите за скотом и пасите телят!» Другой бурятский «телячий онгон», Туггал-буруи-онгон, четыре дочери шамана, погибшие во

[1] Катанов. Отчет 1897 г., 100.
[2] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 411.
[3] Опис. Минус. музея, IV, 51, 107.
[4] Островских. Этнографические заметки о тюрках, 339.
[5] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, IV, 102.
[6] Жамцароно. Онгоны агинских бурят, 381, 383.

время войны и сделавшиеся бохолдоями. Их кормили молоком, саламатой, чаем, маслом и тарасуном. Оба эти онгона буряты долго не хранили, а «сбывали», намеренно теряя с воза.[1]

В культе скотоводческих онгонов можно отметить одну особенность: большая часть их ставилась не внутри, а снаружи юрты; некоторые помещались даже на огороже скотских загонов и на степных пастбищах.[2] Объясняется это тем, что скот помещается также вне юрты.

Плано Карпини в XIII в. коротко описал антропоморфные онгоны монголов. Лама Гомбоев в 1859 г. напечатал свой комментарий к этому описанию. Вот подлинные слова Карпини: «У них есть какие-то идолы из войлока, сделанные по образу человеческому, и они ставят их с обеих сторон двери ставки и вкладывают в них нечто из войлока, сделанное на подобие сосцов, и признают их за охранителей стад, дарующих им обилие молока и приплода скота. Других же идолов они делают из шелковых тканей и очень чтут их».[3] Во время Гомбоева буддизм уже вытеснил все эти онгоны, но прежде существовали известные Гомбоеву онгоны: 1) нокайту, которому посвящали собак; 2) эмэгелджи, которого делали из шкуры барана и ставили около дверей; 3) чандагату, буквально — имеющий (белого) зайца: необходимою принадлежностью этого онгона была шкура белого зайца. «Кажется, это был покровитель звероловства, а может быть и войны». В шкуре зайца мы имеем право видеть след прежнего зооморфного онгона, о чем может говорить и имя онгона; 4) барас эбугэн, буквально — барс-старик, которого считали обжорою.[4]

В качестве скотоводческих онгонов употреблялись также и отдельные части организма разных животных (ср. § 22). У чукчей тайниковын считался «оленьим богом». Это были «собранные копытца телят вместе с ветками тополя, лиственницы, талины и некоторых трав», т. е. повидимому с кормом для оленей. Все это завертывалось в маленькие кожаные мешочки. Предполагалось, что этот онгон стережет оленей от волка, падежа и потерь. «Если олени ушли, чукча думает, что женщины в праздник не намазали жиром деревянного бога Миллямиль, который, рассердившись, угоняет оленей, а тайниковын хотя и стережет их, но ничего не может поделать со своим собратом». Во время весеннего праздника тайниковын клали на кучу отпавших рогов кастрированных оленей, причем женщины брызгали смесью жира и крови как на леканы, так и на рога оленей.[5] У бу-

[1] Баторов-Хороших. Материалы по народному скотолечению, 9 и 11.

[2] Описание Минусинского музея, IV, 109.

[3] Иоанн де Плано Карпини. История монголов. СПб. 1911, 7.

[4] Галсан Гомбоев. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано Карпини. Тр. Вост. отд. археол. общ., IV, 1859, 246.

[5] Поляков. Чукотские праздники, 102—103.

рят «оберегающим скот средством» является также коровий и кобылий послед, хак, который каждый домохозяин вешал в своей юрте.[1]

§ 49. КОМУ И КАКИЕ ИЗЫХИ ПОСВЯЩАЛИСЬ

Культ изыхов оформился и закрепился в эпоху разложения рода, когда резко менялись социально-экономические отношения, а вместе с ними резко менялись и религиозные надстройки. В этом культе мы видим большую пестроту идеологического содержания и культовых форм: рядом со старым представлением о вселении в изыха духа, видим новые представления: изых служит для езды духу, для обмена на душу больного, изых является посредником между людьми и демоном, впервые появляются заместители. Рядом с прежними вредоносными демонами, в культе изыхов мы встречаем новых, добрых и светлых демонов, которых прежде религия еще не знала. Изыхи как раз и посвящаются чаще этим именно добрым и светлым демонам. Но поскольку культ изыхов возник в системе культа онгонов, постольку мы видим в нем и более древних демонов, прежде всего самих онгонов.

У сагайцев, по сообщению Д. А. Клеменца, почти каждому онгону соответствует свой изых (25). Так как изыхами у сагайцев и других минусинцев служили главным образом кони, то изыхи разных онгонов отличались лишь своею мастью да еще цветом тех лент, которыми изыхов украшали. Так, для чалбак'а и кинен'а изыхами были рыжие кобылы, для кус'а — карий конь.[2] Но у сагайцев же онгону зайца изыхом была белая без отметин овца, а у ачинских тюрок встарину изыхом для одного демона была корова.[3]

Посвящение духу-онгону изыха обыкновенно совпадало со становлением тому же духу лекана, так как функции того и другого в представлениях скотоводов более или менее совпадали: обеспечить для демона вместилище в доме человека и другие житейские удобства его, в частности передвижение на собственном изыхе. Но полного совпадения между изыхами и леканами, конечно, никогда не было. С одной стороны, были духи-онгоны, которым изыха никогда не ставили. Таков, например, онгон медведь, которого, очевидно, минусинцы никак не могли представить себе едущим верхом на лошади. С другой стороны, изыхи назначались демонам, для которых леканов обычно не делали. Прежде чем перейти к выяснению этих демонов, которым культ онгонов был уже совершенно чужд, обратим внимание еще на одну черту, тесно сближающую онгоны и изыхи.

[1] Баторов-Хороших. Материалы по народному скотолечению, 12.

[2] Описание Минусинского музея, IV, 50—53.

[3] Клеменц. Заметка о тюсях, 30.

Иногда изыху соответствовал специальный онгон. Е. К. Яковлев говорит об особых «тӧс'ях (т. е. онгонах) изыхов», в числе которых он называет сагайский тума-тӧс. Вот его буквальные слова «Тума тӧс — на крученой нитке 25 см дл. нанизаны семь хвостовых перьев тетерева или глухаря. Употребляется при изыхе карего коня; ставится рядом с другими тӧс'ями изыхов» (52). Из этих других Яковлев называет еще «кызыл чалама — цветные лоскутья, 20 и более см, привязываемые к хвосту и гриве изыха» (52). Но мы уже знаем, что эти ленты — совсем не онгон, а ритуальное украшение изыха, одновременно служащее и внешним отличительным признаком изыха. Такого рода отметки и клейма, правда, считались священными, напр., и у ненцев, но отсюда до онгона еще далеко. Вообще Е. К. Яковлев употребляет термин тӧс в более широком значении, нежели мы термин онгон. Возможно, что в данном случае Яковлев принял словоупотребление самих минусинцев. И Д. А. Клеменц отмечает у кизыльцев точно такой же онгон «изых-тӧсь»: у кого из кизыльцев есть изых в табуне, те ставили в переднем углу юрты изых-тӧсь: на палочке два лоскутка — синий и белый, т. е. тех же самых цветов, какие они вплетали в гриву изыху (33).

Наш вывод из этого маленького экскурса может быть только тот, что этнографы зафиксировали культ онгонов уже на этапе разложения этого культа, когда население стало называть онгонами, т ӧ с, чуть ли не все предметы, которые оно считало священными.

Духи-онгоны, как мы знаем, были духами болезней, т. е. вредоносными, злыми, и в самом культе их очень обычны обереги. Но здесь, в культе посвященных демонам изыхов, мы присутствуем уже при зарождении нового отношения людей к демонам, отношения, характерного для классового общества: люди уже не борются с демонами и не отпугивают их, не заключают с ними договоров на началах полного равенства, а ухаживают за ними, умилостивляют их, боясь чем-нибудь разгневать. И здесь, в изыхах, демону предоставляется особое домашнее животное для езды, так как не будет же демон ходить пешком, когда теперь каждый скотовод считает ниже своего достоинства пройти пешком расстояние около полкилометра.

Охотники-оленеводы, а также частью и собаководы посвящали изыхов лесному демону, покровителю охоты. Таковы тунгусы, туруханцы, гиляки, якуты. Леканы этого демона обычны у разных народов Сибири. Но дух-хозяин гор, по крайней мере где он не слизается с лесным хозяином, обыкновенно не имел леканов. И именно ему чаще всего посвящались изыхи, по крайней мере у карагасов и у минусинцев. Карагасский шаман сначала узнает, кого именно требует демон гор, Даг-ези, изыхом — оленя или коня, и какой масти.[1]

---

[1] Петри. Оленеводство у каргас, 32; Катанов. Поездка к карагасам, 151, ср. 145.

По Н. Ф. Катанову, карагасы посвящали изыха также и демону вод. Минусинцы тем же демонам, горному и водному, посвящали лошадь при родовом или улусном горном жертвоприношении таг таих. Бельтиры посвящали изыхов духу огня и духам — горному и водяному. Демону огня минусинцы посвящали гнедого коня — «для отвращения беды от людей и скота», и раз в три или в семь лет — рыжих кобылиц для избавления семейства от головной и глазной боли.[1] Ненцы посвящали демону огня темного оленя.[2] Демону неба, которого этнографы иногда неточно называли «верховным существом», тунгусы посвящали белого оленя, якуты — разных животных, главным образом лошадей, даже целые табуны.[3] Леканы всем этим демонам крайне редки, чаще их совсем не бывает. Гиляки посвящали своих собак духам-хозяевам моря, леса, гор и огня. «Чаще всего каждый гиляк посвящает одну собаку совместно хозяину леса, гор и огня», надеясь получить за содержание собаки большую помощь со стороны этих демонов. Кроме того каждый домохозяин-гиляк имеет непременно две собаки, из которых одна ест остатки жертв-кормления демонов гор и моря, причем после смерти гиляки собак удушают этим именно демонам.[4]

Дальше следуют отдельные небесные светила. Тавгийцы посвящали луне оленей после первых родов жены.[5] Повидимому предполагалось, что на луне обитает демон, покровительствующий рождению младенцев. Но те же тавгийцы посвящали живых оленей и солнцу, которому и в жертву закалали белого оленя (А. А. Попов). Буряты посвящали чубарого или коурого коня Солбон'у, Венере, которая «покровительствует лошадям и людям». Иные различали Солбон и его табунщика Адуша Токлок, который «постоянно ездит за табунами»; Токлок предсказал одному буряту, имевшему единственную пегую кобылу, что у него будет три табуна коней, и предсказание сбылось.[6]

Но чаще всего изыхов посвящали духам-хозяевам или покровителям отдельных звериных пород. Тавгийцы посвящали оленей духам-хозяевам рыб, волков, медведей, диких оленей, песцов, гусей и деревьев (А. А. Попов). Это обстоятельство и дает нам повод высказать предположение, что на луне и солнце тавгийцы также видели местопребывание некоторых демонов-покровителей. Остяки на р. Вах посвящали оленей доброму духу Телег-тегор-лунг, который «покро-

---

[1] Описание Минусинского музея, IV, 103—104; Катанов. Отчет 1897 г., 35, 49; его же. Среди тюркских племен, 538.

[2] Костиков. Боговы олени, 123.

[3] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 107; Пекарский. Словарь, 48.

[4] Крейнович. Собаководство, 44—45.

[5] А. А. Попов. Тавгийцы, 46.

[6] Бурятские сказания и поверья, 125.

вительствует оленям вообще».[1] Карьялайнен сообщает о посвящении оленей и лошадей Казымскими остяками — Миколе, Мастеру и Калтась-анки,[2] под которыми мы также склонны предполагать демонов-покровителей отдельных пород животных.

В развитой бурятской мифологии мы видим довольно выпуклое влияние на ритуал посвящения изыхов со стороны тех легенд, которые связаны с тем или иным демоном. Среди этих демонов назовем прежде всего демонов-покровителей отдельных пород домашних животных. Такова «Хозяйка-ямана», т. е. козла, Ямани-эжин, шаманка Хулаго Хунатыева. Ей женщины посвящали домашнюю козу. По бурятской легенде, эта шаманка вышла из Монголии в Балаганск на козле, которого она привязала потом к золотому столбу. «Хозяину черного коня», хара-морин-эжин, Ажира бохо, взятому на небо живым богатырю, буряты посвящали гнедого коня. Агапитов и Хангалов высказали предположение, что это собственно не дух-хозяин, не эжин, а просто обладатель, собственник черного коня (16), но с этим плохо увязывается тот факт, что буряты также закалали ему в жертву черного коня и черного барана (39), тем более что черный ворон считается его сыном, а желтый ворон его дочерью (39). О солбоне мы уже говорили: ему посвящали чубарого или коурого коня. Эта планета, точнее демон-хозяин ее Уха-Солбон «покровительствует лошадям и людям». Буха-Ноёну посвящали сивого пороза, очевидно на основании легенд об этом «сыне неба», «буйном богатыре»: легенды как раз говорят о превращении его в сивого пороза. По всей вероятности, на легендах же или на биографических деталях основано обыкновение бурят посвящать живых коней умершим шаманам: Верхнеленскому — гнедого коня, а Идинскому — гнедо-пегого.[3] Умершие шаманы, как известно, часто скитались онгонами (§ 38). Якуты посвящали коней изыхами также и ӱорям — злым заложным покойникам.[4]

Что касается вопроса о том, каких именно животных посвящали изыхами, то на него нужно ответить: посвящали всех решительно домашних животных — собаку, оленя, лошадь, овцу, рогатый скот, коз. Реже всего посвящались козы. Бельтиры совсем не посвящали коз,[5] как повидимому и все минусинцы. Тувинцы же и бурятские женщины посвящали коз, между прочим, демону-хозяину этих животных.[6] Посвящение собак отмечено только у гиляков и только Е. А. Крейновичем (44—45). Не исключена возможность, что собаки-

[1] Шатилов. Ваховские остяки, 101.
[2] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 157.
[3] Агапитов—Хангалов. Материалы, 2, 6, 39.
[4] Ксенофонтов. Хрестес, 75.
[5] Катанов. Отчет 1897 г., 49.
[6] Агапитов—Хангалов. Материалы, 39.

изыхи явились по образцу других домашних животных. Мы склонны относить появление культа изыхов к эпохе развитого оленеводства и древнейшим изыхом считать оленя. Ненцы, остяки, тунгусы, тавгийцы, туруханцы, карагасы, — все эти народы посвящали оленей, из них только остяки и карагасы — вместе с конями. Посвящались чаще олени-самцы, и у ненцев, например, только одному демону Илимбеамбаертие, покровителю оленей, по профессии пастуху, посвящалась серая самка, всем же прочим демонам — самцы.[1] У тавгийцев самку оленя посвящали луне при первых родах жены (А. А. Попов). Из умолчания авторов заключаем, что олени-самцы посвящались не холощеные; напротив, кони чаще посвящались именно кастрированные. У качинцев «ысик всегда должен быть мерин», а иногда допускается и кобыла,[2] но у бельтир «кобылы освящать нельзя».[3] У бурят изыхом избирался обязательно мерин, а не жеребец и не кобыла.[4] Резкое преобладание среди изыхов кастрированных коней служит для нас лишним подтверждением новизны всего культа изыхов: искусство кастрирования коней развилось, конечно, далеко не сразу после приручения этих животных.

Наибольшее разнообразие посвящаемых изыхами домашних животных мы встречаем у тувинцев и у монголов: кони, овцы, коровы и козлы. Овцы и бараны были обычными изыхами у минусинцев. У бельтиров это был опять таки холощеный баран с желтою головою. Овцы упоминаются еще у уйгуров. Бурятские источники об овцах умалчивают. О холощеных быках никто не сообщает. Коровы и быки посвящались, повидимому, одинаково, но вообще много реже коней.[5] Карьялайнен сообщает о посвящении (Weihen) остяками демонам детей. Выражалось это «посвящение», повидимому, только тем, что ребенку давали имя данного демона, например, «Рыба-Дух-Старик» — по имени демона, который обеспечивает охотничью добычу, здоровье и охраняет от грозы; «Старик со средней Оби», который также дает охотничью добычу.[6] Можно предположить, что в ребенке хотели видеть такого же посредника между демоном и данной семьей, какого видели часто в изыхе. В параллель можно поставить древне-тюркскую легенду о том, как один Хюннуский владетель по-

---

[1] Костиков. Боговы олени, 121—122, 126.

[2] Паллас. Путешествие, III, — 1, стр. 562; Опис. Минус. музея, IV, 104.

[3] Катанов. Отчет 1897 г., 49.

[4] Хороших. Заметки по шаманству, 13.

[5] Клеменц. Заметка о тюсях, 30; Островских. Заметки о тюрках, 338; Описание Минусинского музея, IV, 104; Катанов, там же, 49; Радлов. Образцы народной литературы, IX, 290; Малов. Остатки шаманства, 72; Агапитов-Хангалов, там же, 39; Пекарский. Словарь, 48; Баторов-Хороших. Материалы по скотолечению, 12; Овчинников. Из материалов по якутам, 1897, 182.

[6] Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, II, 205.

святил небу двух своих дочерей, не считая никого из людей достойными быть их мужьями. Он заключил этих дочерей в высоком тереме и просил небо принять их. Небо приняло приношение и послало к царевнам волка, который денно и нощно стерег терем.[1]

§ 50. ИЗЫХИ — ДИКИЕ ЖИВОТНЫЕ

В. Л. Серошевский отмечает следующий момент из верований и обрядов якутов: «Иногда дух требует в жертву живую чайку; такого духа называют «девушкой Куохай с чайкой», коптолох Куохай-кыс; она преимущественно вредит глазам. Для нее ловили белую чайку с черными концами крыльев, которую затем шаман с пением отпускал вверх на свободу».[2] В дополнение к этому одиноко стоящему сообщению нужно привести следующее «заклинание», которое произносил вслух якутский же шаман при посвящении нового шамана, а посвящаемый шаман повторял эти слова: «Страдающих (очевидно от болезней) буду избавлять, принося за них в жертву водку (арагы), и буду пускать на волю в честь демонов наряженную чайку (хопто)». И еще: «буду знать, почитать и поклоняться дочери демона Тамык-хотун (собственно: надменная). Она посылает на людей разного рода сумасшествие. Одержимых этою болезнью буду избавлять, принося в жертву 9 горностаев, 9 ласок, 9 хорьков, 9 голубей, которых велю поймать живыми и, нарядив их, отпущу на волю».[3] Это обещание шамана дополняет сообщение В. Л. Серошевского новой чертой: посвящаемого демонам дикого животного или птицу якутские шаманы «наряжали», очевидно, как украшают цветными лентами изыха — коня (§ 45).

Агапитов и Хангалов сообщают такого же рода случаи в бурятских обрядах, говоря о посвящении бурятами различным демонам «различных животных, птиц и рыб». Но тут названными бурятскими этнографами соединены в одну общую группу очень разнообразные факты. Первый же приведенный ими случай с хорьком оказывается совсем не изыхом, а онгоном (§ 22); авторов, повидимому, ввели в заблуждение ленты, которыми перевязывается здесь шкурка хорька и какие обычно употребляются для изыхов. Но одни ленты, конечно, не делают изыха, которым может быть лишь живое животное, а отнюдь не его чучело или шкура, как это имеет место в данном случае с хорьком. Большой интерес для нас могло бы представить посвящение голубя, если бы оно было описано полнее. «Хозяину о-ва Ольхона Ута-Саган-Ноену буряты посвящают голубя, которому на шею при-

[1] Иакинф. История народов Средней Азии, I, 249.
[2] Серошевский. Якуты, 649.
[3] Приклонский. О шаманстве у якутов, 97—98.

вязывают белые и синие ленты». Отсутствие всяких указаний на функцию посвящаемого голубя лишает это сообщение научной ценности. О посвящении же животных вообще авторы столь же кратко пишут: «Посвящаемое животное сначала омывают,... затем совершают жертву вином тому богу, которому посвящается животное; после того избранное животное обвязывается лентами и отпускается на волю».[1] Омовение голубя, правда, возбуждает уже некоторые сомнения. По аналогии с якутской чайкой, можно и здесь предполагать функцию обряда — исцеление больного. Чайку якуты также «наряжали» лентами.

Тесную связь с лечением болезни имеет бурятский обряд, при котором шаман выпускал на волю рыбу налима. Обряд этот совершался очень редко, у балаганских бурят, в честь водных демонов Ухан-хат. Шамана пригласили к больному, у которого опухла нога; шаман приказал поймать налима, а больного принести к реке. Когда налим был пойман, шаман возлил тарасун (водку) в жертву Ухан-хату, налима освятил и велел бросить его живого в реку. «Тогда нарыв на ноге прорвался, и из него выскочила лягушка, ушедшая тотчас в воду, а больной выздоровел» (там же, 39). Здесь сохранилось очень древнее представление о духе болезни, которым является живая лягушка, вселившаяся в больного (ср. § 13). Когда лягушка удалилась, болезнь прошла. Но ничего подобного зооморфному или иному онгону, куда шаман переселил бы духа болезни, здесь нет. Никаких намеков на передачу болезни первоисточнику ее, лягушке, здесь также нет. Можно было бы предполагать, что в виде налима являлся один из духов-помощников шамана, водный дух, который и напугал своим видом духа болезни, лягушку; но «освящение» шаманом духа нечто странное и невозможное. И наиболее вероятное предположение, что здесь имеется своеобразная жертва, так же как и в якутском обряде с чайкою. «Освящение» жертвенного животного столь же обычно, как и украшение его лентами. Очень возможно, что эти жертвы основаны здесь уже на обмене душ, т. е. шаман предоставляет демону живое жертвенное животное в обмен на душу больного (§ 41). И хотя тут возможна некоторая реминисценция старых, еще тотемических представлений о передаче болезней диким птицам (§ 30), но преобладают в данном обряде безусловно уже новые представления о жертве демону, а не о передаче болезни животному тотему. И мы склонны видеть в описанных выше якутском и бурятском обрядах с чайкой и налимом подражание изыху-жертвенному домашнему животному, а не прямой пережиток, восходящий непосредственно к тотемизму. В этом смысле нужно признать более древним аналогичное же переживание, сохранившееся у коми-зырян: при жел-

[1] Агапитов—Хангалов. Материалы, 38—39.

тухе ловили щуку, и больной смотрел на нее в течение более или менее продолжительного времени; «после этого щука живой отпускается в воду, и тем уносит с собою болезнь».[1] Тут явный процесс передачи болезней животному — некогда тотему.

Нам известно и еще несколько аналогичных посвящению изыха обрядов с выпуском на волю диких животных и птиц. Но о функции этих обрядов мы почти ничего не знаем, и это крайне затрудняет их объяснение. Тут прежде всего надо отметить известный русский обычай, увековеченный А. С. Пушкиным в его стихотворении 1822 г. «Птичка»:

«В чужбине свято наблюдаю
Родной обычай старины:
На волю птичку выпускаю
При светлом празднике весны».

Присылая эти стихи Гнедичу, Пушкин в письме от 13 мая 1822 г. писал: «Знаете ли Вы трогательный обычай русского мужика — в светлое воскресенье выпускать на волю птичку? вот Вам стихи на это».

Аналогичный весенний обычай известен османским туркам. Вл. Гордлевский так его описывает: «В начале зимы турки-османы ловят живьем куропаток и продают в городе. Сердобольные люди, надеясь заслужить у бога прощение своим грехам, покупают их и держат дома до весны. В середине марта, когда наступает время выводить птенцов, горожане со своими куропатками выходят за город и выпускают птиц, говоря: «Вот ты свободна, так сторожи рай!» Вслед им кричат: «Не поминай нас лихом! Когда будет день страшного суда, расскажи о нашем добром поступке богу!».[2] Из слов османов к птице явствует, что они смотрят на выпускаемую птицу как на вестника, посланца к богу. Это близко напоминает известную функцию изыха — быть посредником между людьми и демоном. И мы опять-таки склонны видеть здесь подражание изыхам, которые были всегда домашними животными. Что же касается тотемической основы, то здесь нужно видеть реминисценцию отпуска на волю тотема, когда он случайно попадал в руки человека, принадлежащего к клану данного тотема. Сравнить выкуп и выпуск на волю пойманных кем-либо филинов представителями киргизского рода Кирей, которые считали филина своим предком. Выпуская филина на волю, они также говорили: «Отец наш, явясь пред очи бога, соделай нам добро!»[3]

Тут нужно припомнить известный в фольклоре самых различных народов мотив «благодарного животного». Герой сказки ловит

[1] Сидоров. Следы тотемических представлений, 48.
[2] Гордлевский. Османские суеверия о птицах, 178. Этн. Обзор. 1910, № 1/2.
[3] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, II, 4.

то или иное животное и угрожает его убить, но соглашается на просьбу животного, которое обещает помочь человеку впоследствии. Выпущенное на волю животное действительно помогает потом герою в нужный момент, напр., щука приносит кольцо, упавшее в море; осы или волки загоняют разбредшуюся скотину, и т. д. (§ 32). Помощь со стороны животных всегда соответствует их природным свойствам, не имея ничего общего с демонами. Первоначальным зерном этого фольклорного мотива нужно считать тотемические союзы людей с животными — в том виде, как о них человек мечтал (§ 31). Здесь же предполагается, что благодарность животного будет состоять в том, что оно окажется добрым посредником между людьми и демонами. То же самое мы имеем в бурятских и в монгольских сказаниях о выпуске на волю диких зверей с клеймами — очевидно подобными тем клеймам, которые ставятся на изыхах (§ 45). Встарину буряты «пойманных живыми, во время облавы, зверей иногда посвящали богам: на ушах их делали тавры и отпускали на волю». [1] Д. Банзаров цитирует иранского историка Мирхонда, по словам которого Чингис-хан после охоты-облавы отпускал на волю некоторых зверей, наложив на них свои клейма. [2] В том и другом случае клейменные звери мыслились, очевидно, посредниками и ходатаями перед лесными демонами за освободившего их человека.

Наш общий вывод: посвящение изыхов возникло в эпоху развитого оленеводства и вообще скотоводства. Древнейшими изыхами были домашние олени. Только по образцу домашних животных люди впоследствии стали выпускать на свободу диких птиц и зверей, причем некоторую роль сыграли реминисценции тотемизма, в частности фольклорные — о благодарном животном, и чисто тотемические — о выпуске на волю случайно пойманных тотемов. Древность эпохи Чингис-хана, выпускавшего на волю диких зверей, не должна нас смущать: Рашид-ад-Дин знает изыхов-коней (§ 44).

§ 51. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КУЛЬТА ИЗЫХОВ

Нам известны три различных гипотезы, которые были высказаны исследователями по вопросу о происхождении культа изыхов. Е. К. Яковлев видел в минусинских изыхах «остатки древнего культа, состоявшего в поклонении и одухотворении лошади». [3] Не говоря уже о том, что существование в Сибири такого культа лошади очень сомнительно, так как в известных нам обрядах лошадь является всегда только жертвою, а не демоном, — изых-олень безусловно древ-

[1] Клеменц и Хангалов. Общественные охоты у северных бурят. Материалы по этнографии России, I, СПб. 1910, 150.

[2] Банзаров. Черная вера, 93, примеч.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 104.

нее изыха-коня, а возможно, что и изых-овца также древнее. Предполагать же существование «поклонения и одухотворения оленя» мы не имеем никаких оснований.

Л. Костиков усматривал в изыхах «веру в таинственную связь между родом и животным определенной масти, являющимся покровителем данного рода» (131). Но мы видели, что масть изыха зависит не столько от рода, сколько от того демона, которому изых посвящен (§ 45). Особенно характерны случаи прямого подражания демону в окраске изыха, случаи, отмеченные как раз самим же Л. Костиковым у ненцев: олень с мелкими пятнышками посвящался оспе, олень «с белым пятном-солнцем на лбу» — солнцу (125 и 126). Описывая факты ненецкого культа, Л. Костиков больше всего говорит о демонах, которым олени посвящаются; а когда дошло до объяснения фактов, то об этих демонах автор совсем забыл, как будто их и не было.

Л. Костиков высказал одновременно еще и иное объяснение, которое плохо увязано с первым: «Несмотря на наслоение других верований, в посвящаемом олене у хасово (ненцев) можно усмотреть ряд признаков, характеризующих индивидуальный тотем» (130), а в изыхах других народов Сибири «имеются данные, позволяющие говорить о групповом тотемизме» (131). Но в тотемизме сам тотем является демоном; изых же ни в каком случае не считается демоном; напротив, сам изых посвящается демону. «Таинственная связь» устанавливается в культе изыхов между людьми и демоном через посредство изыха; но тотем таким посредником нормально не бывает.

Е. А. Крейнович первым описал посвящение в качестве изыха собаки у гиляков. Это единственный в научной литературе факт, когда изыхом служит собака. Объяснение Е. А. Крейновича заслуживает большого внимания. В течение года гиляки не один раз кормят духов леса, огня и моря. Остатки от приготовляемых для этих обрядов кормления вкусных кушаний поедаются собаками, причем у гиляков употребительны наименования таких собак вроде: «собака, которая ест вместе с хозяином огня» (45). Тут очень верно подчеркивается та тесная связь, которая устанавливается между изыхом и демоном. Но видеть в этом совместном кормлении «сущность посвящения собаки духу» (44) мы однако же не можем. Для всех других изыхов, хотя бы для оленей, для коней — такое объяснение совершенно не применимо. А предполагать, что собака была древнейшим изыхом, по образу которого были созданы изыхи-олени и изыхи-кони, мы не имеем достаточных оснований. Древнейшим изыхом приходится считать оленя, а не собаку.

Культ изыхов имеет продолжительную историю своего развития. И для объяснения этого института нужно взять всю его историю в ее целом, и все известные нам изыхи — во всем их разнообразии, а не

один какой-либо тип изыха. Культ изыхов явно возник на основе развитого скотоводства, когда живого тотемизма уже не было, а был наследник и преемник тотемизма — культ онгонов. В тесной связи с культом онгонов институт изыхов и развивался. Оформление и закрепление культа изыхов падает как раз на время перелома всей религиозной идеологии у населения Сибири. Эпоха патриархального рода и его разложения очень богата социальными сдвигами. Тут начинается классовое расслоение, которое в корне изменило всю структуру общества, все социально-экономические отношения. А на базе новых социально-экономических отношений вырастали новые религиозные надстройки. Культ зооморфных онгонов в это время сменялся культом антропоморфных онгонов; рядом с представлениями о вредоносных демонах возникали новые представления о добрых демонах. Рядом с прежним представлением о вселении духов в человека и в леканы развиваются новые представления о посредниках между людьми и демонами, а также и о заместителях таких посредников. Вся эта ломка в идеологии отразилась на культе изыхов, который поэтому и имеет очень пестрые черты.

Ярче всего отразился в культе изыхов переход от зооморфных демонов к антропоморфным и от злых демонов к добрым. Демоны представлялись тогда главным образом в виде онгонов, и в культе антропоморфных онгонов-демонов развивается новая тенденция: предоставить демону особое домашнее животное для передвижений. Сказания о езде демонов на разных животных, людях и чудовищах настолько широко распространены во всей Евразии, что забывать о них никак нельзя. А изых, по прямому сознанию минусинцев, как раз и служит для такой езды на нем демона.

Представление об езде демона на изыхе не получило однако же большого развития: оно было слишком примитивным и простым для новых социальных отношений. Оно, правда, соответствовало новому отношению людей к демонам, отношению не равенства, не союза на равных началах, а религиозного преклонения по отношению к феодальным демонам, безотговорочного предоставления демонам всех жизненных удобств. В жизни возникали новые имущественные отношения на почве новых видов собственности: бедные получали от богатых феодалов скот во временное пользование на определенных условиях. Эти новые отношения скоро преломились в религиозной идеологии и вытеснили старое примитивное представление об езде демона на изыхе. Культ изыха стал отражением новых имущественных отношений, выражением феодальной связи между демоном и человеком: демону принадлежит данное домашнее животное, а человек его кормит у себя. На этой почве человек становится близким к сильному демону: в домашнем животном-изыхе он имеет ближайшего посредника в своих отношениях к демону. Изых — посредник между

людьми и демоном: это в сущности наиболее общая черта, характерная для всех решительно изыхов. Только в зависимости от природы демона это посредничество изыха бывает различным. Применительно к этому новому отношению посредника, изменилось и стержневое представление о вселении духа, которое для эпохи культа онгонов является доминирующим и которое объединяет культ онгонов как с позднейшим шаманством, так и с предшествующим ему тотемизмом. В изыха вселяется уже не сам демон, а представитель, помощник демона, по его назначению,[1] что мы имеем также и в шаманстве. Здесь мы видим уже иерархию демонов, которой нет не только в тотемизме, но и на начальных этапах развития культа онгонов.

Но там, где изыхи обслуживают еще старый культ вредных демонов, там встречается и старое представление о вселении в изыха духа болезни. Но это представление очень рано заменяется новым — обменом изыха или его души на душу больного, взятую демоном. Здесь, на данном этапе, и демоны болезни также уже имеют свои иерархические степени. Они часто считают уже ниже своего достоинства вселяться в человека. Вместо того они посылают своих помощников, а еще чаще берут к себе душу человека, чем достигается тот же самый результат, который прежде достигался вселением в человека духа болезни: человек заболевает.

Попытаемся дать схему развития представлений, связанных с изыхами:

Вредные демоны болезни —

вселяются по прежнему в изыха, как ранее они вселялись в лекан;

вселяются не сами, а посылают своих помощников;

не вселяются, а берут к себе душу человека, который от этого и заболевает;

изых служит жертвой для обмена на эту душу больного, причем демон часто представляется уже добрым.

Добрые демоны —

ездят на посвященном им изыхе;

вселяют в изыха одного из своих духов-помощников;

имеют в изыхе посредника для сношений с человеком, который считается своего рода арендатором принадлежащей демону скотины;

в благодарность за это демон помогает человеку во всем; между прочим, в случае болезни помогает вернуть его душу, взятую им же или другим демоном, даже и злым; предсказывает будущее.

---

[1] Василевич. Некоторые данные, 64.

Время оформления культа изыхов можно определить с большою достоверностью. Среди изыхов имеются еще родовые изыхи, значит возникновение культа относится к эпохе родового строя. Но для женщин, как общее правило, изых неприкосновенен: женщина нечиста и не имеет права прикасаться даже к поводу изыха. Если и имеются специально женские изыхи, то они могли возникнуть впоследствии по образцу мужских изыхов и в параллель им. Все это свидетельствует, что оформление культа изыхов произошло в период отцовского, а не материнского рода. Представления о добрых духах, об иерархии демонов, отражение в изыхах феодальных имущественных отношений, идея посредничества и заместительства — все это говорит уже о конце, а не о начале периода патриархального рода, даже о поре разложения отцовского рода. Здесь лишнее доказательство того, что первыми изыхами были не собаки, а олени. Изыхи могли появиться только при развитом оленеводстве, когда изъятие из стада нескольких оленей почти незаметно для владельца стада.

VI. ВОТИВНЫЕ ПРИНОШЕНИЯ

§ 52. ВОТИВЫ И ОНГОНЫ

Культ зооморфных онгонов характеризуется скудостью, почти отсутствием словесных формул. Правда, Д. А. Клеменц говорит о «молитвах» онгонам. По его словам, кизыльский культ онгонов ограничивается тем, что кизылец, сделав изображение онгона, «раз или два в год приносит ему жертву и обращается к нему с молитвой в случае несчастия или неудачи».[1] Образцов таких «молитв» Клеменц не приводит, если не считать двух следующих случаев: 1) Перед леканом онгона медведя больной хозяин юрты «ревет по медвежьи, приговаривая: «не сердись! ешь!» и держит перед ним сковородку, на которой тлеют на горячих углях сало, черемуховая кора и стебли любимой медведем травы (27). 2) И еще: шаман обмахивает леканом онгона чжалан больного, сметая с него болезнь и приговаривая: «пестрый, пестрый, красный, красный, белый красный, хубут (дитя?) татарин; кышь, кышь! (что-то вроде нашего брысь!)» (32). Еще Д. А. Клеменц говорит о «заклинаниях» шамана перед онгоном тегирам, «выдуманным недавно одним кизыльским шаманом» (32), о «вычитывании перед идолом всех его преступлений, брани его за небрежное исполнение обязанностей» (29), о просьбах к онгону-колонку, напускающему внезапные сердечные боли: «этот шайтан хотя и сердитый, но редко долго держит гнев: только попроси хорошенько — почти всегда отпустит больного» (28). Рядом с этою скудостью слов, бросается в глаза преобладание действий, движений и символов: обнесение вокруг онгона или больного, окуривание онгона, кормление его, возлияние аракой и другими продуктами, вынесение вон, подражание реву онгона-медведя, и т. д. (см. выше §§ 10—11). Агапитов и Хангалов приводят, правда, одно длинное «призывание небесных онгонов»,[2] Яковлев — один «пересказ молитвы» качинского шамана к онгону ильгер,[3] у Затопляева для каждого бурятского онгона длиннейшие панегирики. Но это все уже по адресу антропоморфных

---

[1] Клеменц. Заметка о тюсях, 24.

[2] Агапитов—Хангалов. Материалы для изучения шаманства в Сибири, 33—34.

[3] Описание Минусинского музея, IV, 106—107.

онгонов, и это все обычные шаманские словоизлияния и восхваления. Бурятские обрядовые увеселения в честь надани-онгонов, особенно зооморфных, ближе стоят к пантомимам, нежели к драмам или религиозным мистериям (§ 33). Это преобладание в культе онгонов действий — движений и символов-жестов — перед словесными формулами лишний раз доказывает примитивность и древность культа онгонов, сливающегося на своем древнейшем этапе с тотемизмом. По-видимому, у людей не было полной уверенности в том, что духи-онгоны услышат, поймут и запомнят все их пожелания, выраженные в словах, почему пожелания выражались главным образом или даже исключительно действиями и реальными символами. Припомним немую сцену в кизыльском культе змеиного онгона (§ 11): фигуры трех змей кладут на дощечку, перед ними ставят сало и чашку с вином, обносят все это три раза вокруг больного и, пятясь задом и раскланиваясь, выносят дощечку с пищей и с леканами из юрты, закапывают в змеиную нору. Во всем этом сложном обряде нет не только ни одного слова, но даже и ни одного звука. В аналогичном вынесении онгона-кукол у казахов мы видим разрисовку красными точками одного лошадиного и двух собачьих черепов, укрепление на поверхности конского черепа трех кукол, вынесение всего этого сооружения в степь на дорогу, жжение старых тряпок, свист и дуновение на куклы — злых духов болезни (§ 11). Духов болезни, вселенных в куклы, должна унести лошадь, подгоняемая двумя собаками — эта мысль выражена опять-таки пантомимой, в которой совсем нет слов, а из звуков только свист и дуновение на духов.

Общение без слов, одними жестами, обычно не только по отношению к демонам, но, напр., и в семейных обрядах. Переговоры ненецких сватов, которые наблюдал Иславин в начале XIX в., велись главным образом с помощью бирки и разных манипуляций с нею. «В продолжение всей сделки (о браке) не говорится почти ни одного слова, и только действуют посредством знаков».[1] Не исключена возможность, что консервативность обрядов сохранила память о древнейшем линейном языке жестов; ведь сохранение этого языка жестов в речевых семейных запретах снохи в присутствии свекра, напр. у армян, вне сомнения.

Во всем этом мы видим полное сходство с тою обстановкою, которая характерна для вотивов, для приношений ex-voto, всем хорошо известных из современного католичества. В культе онгонов мы находим еще и другие, более характерные, случаи сходства с вотивами, случаи, которые есть основания считать древнейшими в истории религии вотивами. По материалам, собраным Л. Шренком у гиляков, мы можем наблюдать, как изображение одного животного онгона за-

[1] Иславин. Самоеды, 127.

меняется двойным изображением: человек и животное представлены в одной, грубо вырезанной из дерева фигуре — человек и медведь, человек и тигр, человек и сова, человек и белуха.[1] В числе коллекций музея при Институте антропологии и этнографии Академии Наук СССР имеется доставленный в 1881 г. с о-ва Сахалина (устье р. Набиль, Ныйский залив) И. С. Поляковым «божок женатого орока, неимеющего детей; он изображает двойную фигуру человека и рыбы, покрытую шерстью» (рукоп. описание колл. № 138—29). Сравнить у енисейских тунгусов употребляемое при шаманском камлании от болезней деревянное изображение человека, стоящего на налиме.[2] В этих двойных фигурах животное изображает онгона-духа, а фигура человека — данного, конкретного больного, для излечения которого сделан весь онгон. Л. Я. Штернберг видел в таких двойных изображениях — духа-хозяина на своем звере,[3] но без достаточных оснований. Правда, это расчленение зооморфных онгонов на две фигуры скоро исчезает — в связи с переходом от зооморфных онгонов к антропоморфным. Двойные фигуры скоро опять заменяются ординарными, но часто уже двуголовыми. Например, гиляцкий злой дух кинз изображался в виде человека с двумя или тремя головами. Двуголовые антропоморфные леканы были широко распространены также у кетов, у вогулов,[4] встречаются они и в археологических находках на Урале (см. рис. 79, ср. 42, 43, 65). Гиляки говорили об этой многоголовости своих леканов Л. Шренку, что «одна из голов настоящая человеческая, чем выражается, что кинз как бы захватил человека» (113, примеч.), т. е. очевидно больного человека. Здесь лишнее доказательство тому, что и в двойных изображениях онгонов, лекан которых состоит из животного и человека, представлен также больной человек, которого «ест» данный зооморфный демон.

И вообще, когда мы имеем пред собою соединенные в одно целое изображения животного и человека, хотя бы и в виде человека с головою животного, или наоборот — животное с человеческою головою, — тогда пред нами бесспорно также соединение 1) зооморфного онгона и 2) больного человека, причем фигура этого последнего, больного человека, должна заменить духу болезни того человека, которого он «грызет». Изображение человека с головою животного мы считаем упрощением указанных нами выше двойных фигур — человека и зверя. У тех же гиляков Л. Шренк отметил и человекообразные фигуры с головами животных — медведя, тигра, совы

[1] Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, табл. 56; см. наши рис. № 59 и 69.

[2] Рычков. Енис. тунгусы, 1922, 131.

[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 536.

[4] Н. Сорокин. Путешествие к вогулам. Казань, 1873, табл. V, рис. 1; Castrén. Vorlesungen, 229.

(табл. 57). У ороков о-ва Сахалина «божок» изображает человека с головою медведя (опис. колл. МАЭ № 138—22, И. С. Поляков 1881 г.). Когда же в изображениях онгонов нет ничего зооморфного, а одна только человекообразная фигура, то тут нужно видеть изо-

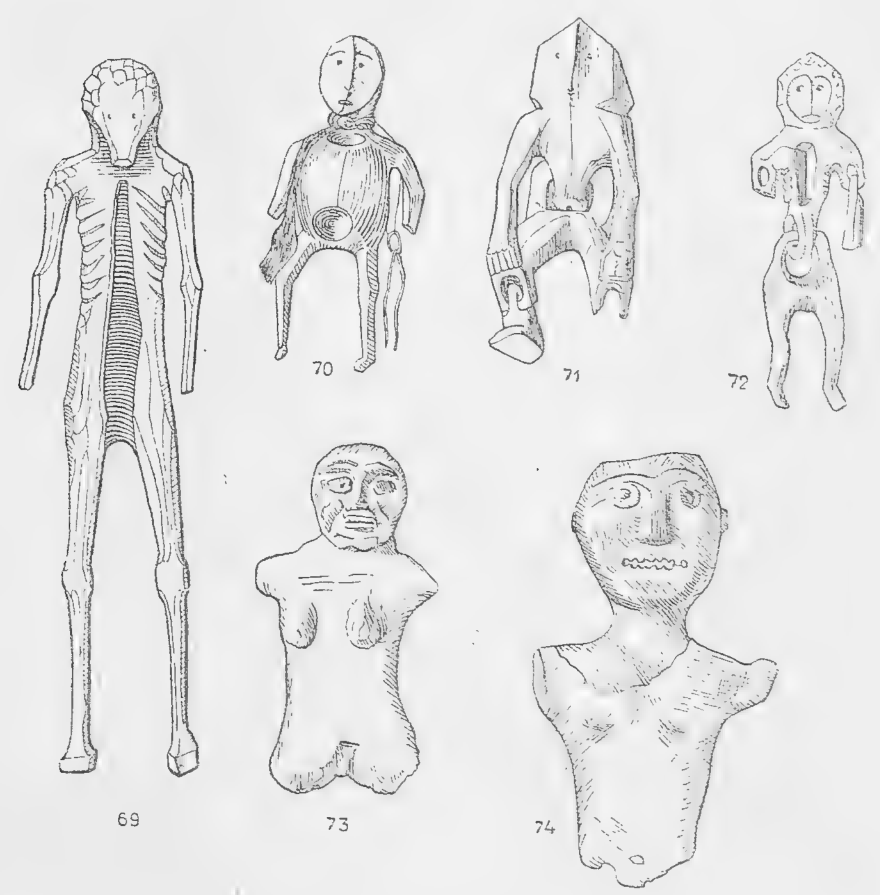


Рис. 69 — деревянный онгон гиляков, излечивающий от чахотки и рака, рис. 70 — гиляцкий онгон от водянки, рис. 71 — гиляцкий онгон от ревматизма и паралича ног, рис. 72 — то же от паралича рук, рис. 73 и 74— древние бронзовые „уродливые“ статуэтки (Донбасс и Харьковщина).

бражение антропоморфного духа, вселившегося в человека и на почве этого вселения совершенно слившегося с больным человеком.

Гиляки, у которых Л. Шренк отметил одновременно все эти три разновидности изображений, кормили этих своих антропоморфных онгонов ягодами и т. п., т. е. совершали по отношению к ним свой обычный культ, хотя на основании внешнего вида леканов можно было бы заключить, что здесь перед нами не онгон, а изображение больного человека. Очевидно, сами гиляки видели в этих антропоморфных леканах изображение демонов, и проще всего тут думать о кормлении демона через посредство фигуры того больного чело-

века, в которого этот демон болезни вселился. Сравнить ритиуальное кормление больных оспою у русских и финнов.[1]

У большинства этих гиляцких фигур сделано несколько сочленений, и как раз в тех частях человеческого тела, для врачевания которых сооружен тот или другой лекан (рис. 71, 72, 77, ср. 23). Например, фигура 2 на табл. 55 Л. Шренка с подвижным туловищем (на своеобразных шарнирах) предназначена для облегчения в болезнях спины и туловища; наш рис. 71 и фигура 4 табл. 55 Л. Шренка, с суставами в ногах — для излечения страданий ножных конечностей. Фигурка с вырезом на груди, с подвижными руками и туловищем (рис. 72) должна исцелять грудные болезни, напр. кашель, так же как и болезни суставов (112). Фигуры эти гиляки на шее не носили, а вешали их в юртах на стене; но «стараются всячески расположить в свою пользу», между прочим кормлением их (112). Орокский деревянный «истукан с головою медведя» имеет подвижные руки и ноги (колл. МАЭ № 138—1, И. С. Поляков 1882 г.).

Здесь мы имеем опять-таки полную аналогию с вотивными приношениями больных у разных европейских народов. Известно, что в этих приношениях всегда выделяется именно больной орган, которым, правда, чаще все вотивное изображение и ограничивается. Таким образом, в европейских вотивах чаще изображается только больной член человеческого тела, но зато это изображение подвешивается к иконе, т. е. к изображению духа, демона, бога. У гиляков христианским иконам соответствуют онгоны. Когда рядом с зооморфным онгоном изображается и больной человек, тогда имеется полная параллель с европейским вотивом, подвешенным к иконе. Когда же онгон представлен одною человеческою фигурою, причем отдельные, больные члены ее выделены, подчеркнуты, — тогда приходится думать, что вся фигура изображает онгона, вселившегося в человека, т. е. изображает одновременно и демона, и человека, чему полной аналогии в европейских вотивах нет. Разве только в византийской иконе «богородицы-троеручицы» можно усмотреть такую аналогию: изображенную на иконе больную руку живописца стали считать третьей рукой богородицы. Во всех этих случаях имеется момент передачи болезни демону через непосредственное с ним соприкосновение копии-фигуры больного члена.

Особо нужно выделить в материалах Л. Шренка гиляцкий детский онгон чалча-чнгай: это деревянная фигура человека с подвижной головой, туловищем и ногами; она изготовляется при рождении младенца и ставится в юрте так, чтобы ребенок имел ее постояно перед своими глазами. Созерцание ее будто бы предохранит ребенка от болезней шеи, туловища и конечностей, сообщит ребенку здоровье,

[1] Зеленин. Табу слов, II, 70—71.

а членам его крепость и свободу движений.[1] Тут мы имеем весьма прозрачное проникновение в культ онгона магических представлений. Таких случаев немало. Л. Я. Штернберг описывает гольдского онгона ytylyku; это деревянная фигура человекообразного существа с звериным лицом, вздутым животом, торчащими ребрами и сквозным отверстием, идущим от шеи до промежности. Делают этот онгон при детском поносе и худобе, причем в верхнее отверстие кладут юколу (сушеную рыбу), а нижнее затыкают, чтобы понос прекратился.[2] Здесь демону как бы указывается деталями изображения, чего именно от него ожидают — закрыть нижнее отверстие у больного дизентерией ребенка.

Наличие магического момента в вотивных изображениях гиляков бесспорно явствует из следующих случаев: металлические фигурки, изображающие человека, тигра, медведя, имеют, по воззрениям гиляков, свойство придавать человеку крепость и мужество (114). Свинцовая фигура человека излечивает больного от чахотки.[3] Мы имеем основания полагать, что крепость, мужество и здоровье больной человек получает тут, в представлениях гиляков, не только и даже не столько от медведя и тигра, сколько от того металла, из которого эти леканы сделаны; о таком толковании может говорить свинцовый человек, который фигурирует тут рядом с медведем и тигром. Одновременно у народов Сибири, напр. у гольдов, употребительны леканы из гнилого дерева.[4]

Есть случаи, когда подчеркивание в вотивном изображении больного члена выражено о т с у т с т в и е м этого члена в полной человеческой фигуре. Например, гольды при ножных болезнях делали безногого онгона. Из них безногий Терима-Паккари делается парным к Паккари, отличаясь от этого последнего только отсутствием ног,[5] и мы имеем основание предполагать тут такую концепцию: вселившись в безногий лекан, демон должен на собственной шкуре почувствовать, как тяжело не иметь здоровых, действующих ног. Обилие археологических фигур-статуэток с отсутствием того или иного члена организма во многих случаях нужно объяснять такою же точно психологиею тех людей, кому эти фигуры принадлежат.

Подвижные коленные и бедренные сочленения леканов делались еще и для того, чтобы фигура могла принимать сидячее положение. Это отмечено, например, Л. Шренком для берестяной жабы, которая употреблялась в гиляцком ритуале медвежьего праздника (82, прим.).

Наконец, нужно конечно учесть и чисто технический момент

---

[1] Л. Шренк. Об инородцах, III, 13 и 112, табл. 55, фиг. 1.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 517.
[3] Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 34.
[4] Шимкевич. Материалы, 57.
[5] Шимкевич, там же, 52—53; Штернберг, Гиляки, 516.

художественного выполнения лекана — стремление придать изображению возможно большое сходство с живым прототипом, придать фигуре способность движения; для всего этого конечности также делались подвижные.

Аналогичные европейским вотивам изображения отмечены еще у гольдов. Например, при болезни рук гольды делали так наз. naala — изображение руки из трех колец: на первом кольце изображено человеческое лицо, на третьем — кисть человеческой руки.[1] Здесь в человеческом лице надо видеть изображение антропоморфного демона. Это единственный в данном типе гольдских леканов случай, когда в лекане нет ничего зооморфного. В других таких же случаях больному члену человека соответствуют большею частью изображения частей животного. Например, maja, которую гольды делали при болезни руки или же ноги и которая представляет деревянное изображение медвежьей лапы из трех колец; последнее кольцо изображает ступню (медведя), а на первом делалось изображение человеческого лица. По всей вероятности, это человеческое лицо принадлежало больному, если онгона считать медведем. При болезни головы гольды делали изображение шеи и головы тигра, разрисованное красными и черными змеями (514). Если думать, что змеи здесь изображают болезнь, тогда придется полагать, что все изображение в целом должно передать головную боль человека тигру. При головной же боли гольды делали из гнилушки голову совы, которую мочили и вешали в углу; тут болезнь передается сове. При той же головной боли, а также и если из носу идет кровь, гольды делали деревянное изображение головы медведя с частью человекообразного туловища, разрисованного крестиками, кружками и змеями. Тут человекообразное туловище изображает больного, медведь — онгона, змеи — болезнь, которая передается онгону медведя. При болезненной опухоли руки делали деревянный тигровый хвост с изображением на толстом хвосте человеческого лица; привязывалось еще изображение медвежьей лапы (514). Здесь тигр — онгон, о чем говорит и его имя: amba laucani; человеческое лицо изображает больного, а медвежья лапа служит символом вполне здоровой и крепкой руки человека.

П. П. Шимкевич приводит еще следующие факты из культа гольдских онгонов. При болезни спины, когда больной гольд не может выпрямить спину, делали онгон со сгорбленной спиной. Во время камлания этот горбатый лекан подвешивали к поясу больного (57), очевидно для передачи болезни онгону. То же при боли в пояснице: после камлания онгон джули зарывали до поясницы в землю и оставляли в таком виде, пока больной не поправится (56). Когда лечили

[1] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514.

больного от худобы, в таком случае у лекана изображали, зарубками сверху, ребра. Выдавшиеся ребра считаются всюду символом худобы.[1] Во время путешествий, для попутного ветра, гольды привязывали к переднему выступу своей лодки лекан буччу, который, по представлениям гольдов, управляет ветрами. Если желательно направление ветра против течения, то буччу ставили без оружия; если же ветер дует против течения и мешает лодке спускаться вниз, то ставили буччу с луком, направив стрелу против ветра (57).

Некоторое сходство с вотивами обнаруживают иногда и изыхи. Например, абаканцы при болезни ушей посвящали изыхом духу Илгерге белого ягненка, имеющего желтые уши.[2]

Не связанные с леканами онгонов изображения вотивного типа отмечены у якутов. Для спасения коров от падучей болезни, лошадей от падежа, телят от эпидемий якуты делали соответственные фигуры домашних животных: коров и лошадей из дерева, телят из тряпок, и вывешивали их между двумя растущими деревьями на волосяной веревке. Делали еще подобные изображения из бересты, из бумаги, говоря, что все это помогает.[3] Здесь демон, которому приносятся изображения домашних животных, как бы отсутствует; но есть основания полагать, что он представлен теми растущими лиственницами, к которым леканы привязаны. Это или дух-хозяин дерева, или быть может даже более древний дух-тотем дерева, еще неотрывно связанный с данным растущим деревом. Подобный же описанному якутскому случай передачи болезней растению, случай, имеющий более прозрачный тотемический характер, мы встречаем в бурятском фольклоре. Здесь тотем-растение представлено в антропоморфном виде, что говорит о сильном разложении тотемических представлений. Буряты прежде считали целебным от всех болезней «человеческий корень», хун-хорхон — корень травы, имеющий полное сходство с человеком: одни корни с мужчиною, другие — с женщиною. При выкапывании из земли корень будто бы плачет. Если ему, выкопав, показать солнце, то наступит страшная засуха. Для леченья буряты вырезали маленький кусочек из человекообразного корня в том именно месте, где у человека болит, напр. около плеча и т. п.[4]

В европейских вотивах нужно также предполагать первоначальный мотив передачи болезни, который после был заменен идеею чудесного исцеления. Между прочим, недавно Е. Р. Лепер впервые отметила у русских в районе Боровичей, Ленинградской области,

---

[1] Шимкевич. Материалы, 53; Штернберг, там же, 517. Ср. наш рис. 63.
[2] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 596.
[3] Трощанский. Эволюция черной веры, 177—178.
[4] Сказания бурят, 1890 г., 82—83.

очень архаическую форму вотивов, в которой идея передачи болезни демону еще вполне и прозрачно сохраняется: во время молебна в часовне на больное место надевается соответствующая часть одежды, напр. рукавица, пояс, шапка и т. п., и эта вещь оставляется потом в часовне.[1] У грузин функцию русской рукавицы или шапки выполняло в таком случае ожерелье, так наз. «ярмо демона» болезни Хати. Это ожерелье больной носил на себе до выздоровления, когда оно снималось священником и хранилось также в церкви,[2] — очевидно во избежание повторения или возврата той же болезни. У коми-пермяков на р. Каме средством для передачи болезни христианскому святому демону служила восковая свеча, длина которой соответствует длине или охвату больной части тела.[3] При измерении свечи неизбежно происходит непосредственное соприкосновение ее с больною частью тела. Поставленная потом в храме к иконе святого, свеча передает болезнь этому последнему. Но русские и белоруссы передавали через вотивы свои болезни далеко не всегда церковным демонам; они передавали их огню, сжигая в печи глиняные, лепные изображения больных членов тела, воде — опуская восковые фигурки больных частей тела и домашних животных в «целебный» ключ.[4] В более прозрачном виде тот же момент передачи болезни через вотив демону описан у ненцев. Больной ненец сначала вытирает шкурою песца свою больную ногу, а потом несет эту шкуру к дереву и, повесив на нем песца, говорит дереву: «как моя нога болит, заболей и ты, ибо ты здорово, а я болен; теперь пусть будет наоборот!».[5]

Что же касается широко распространенного в европейских вотивах мотива б л а г о д а р н о с т и демону за исцеление болезни, то мы, в противоположность Эд. Тэйлору,[6] считаем его сравнительно очень поздним. Много древнее этого мотива благодарности представление о вотиве, как о з а м е с т и т е л е — сначала больного, а потом — жертвы, обещание принести в будущем жертву. «Если больной вогул выздоравливает и не в состоянии сейчас же исполнить требуемые богами жертвы, то он делает из бересты изображения оленя, лошади и т. д., кладет их в свою шкатулку и держит их там до тех пор, пока все не будет исполнено; тогда эти изображения сжигаются».[7] Здесь конкретное, выраженное материальным образом,

---

[1] Устное сообщение Е. Р. Лепер; данные 1930 г.

[2] Mitteilungen Anthrop. Gesellschaft in Wien, Bd. 60, 1890, № 6, S. 361.

[3] Н. Рогов. Материалы для описания быта пермяков, 88. Журн. Мин. Внутр. Дел, XXIX, 1858 г.

[4] Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, 194; А. Петропавловский. Водяные оправы в Могил. губ., 187. Этн. Обзор. 1911, № 3/4.

[5] Кушелевский. Северный полюс, 118.

[6] Тэйлор. Первобытная культура, II, 1896, 431.

[7] Гондатти. Следы, 55.

а не словами, обещание демону о том обязательстве, которое вогул сделал, но пока не выполнил. Таджики в Ягнобе клали на могилы глиняные фигуры домашних животных в знак обета принести данное животное в жертву, а также и в знак желания иметь у себя тот или иной вид скота.[1] С этим последним мотивом надо сравнить

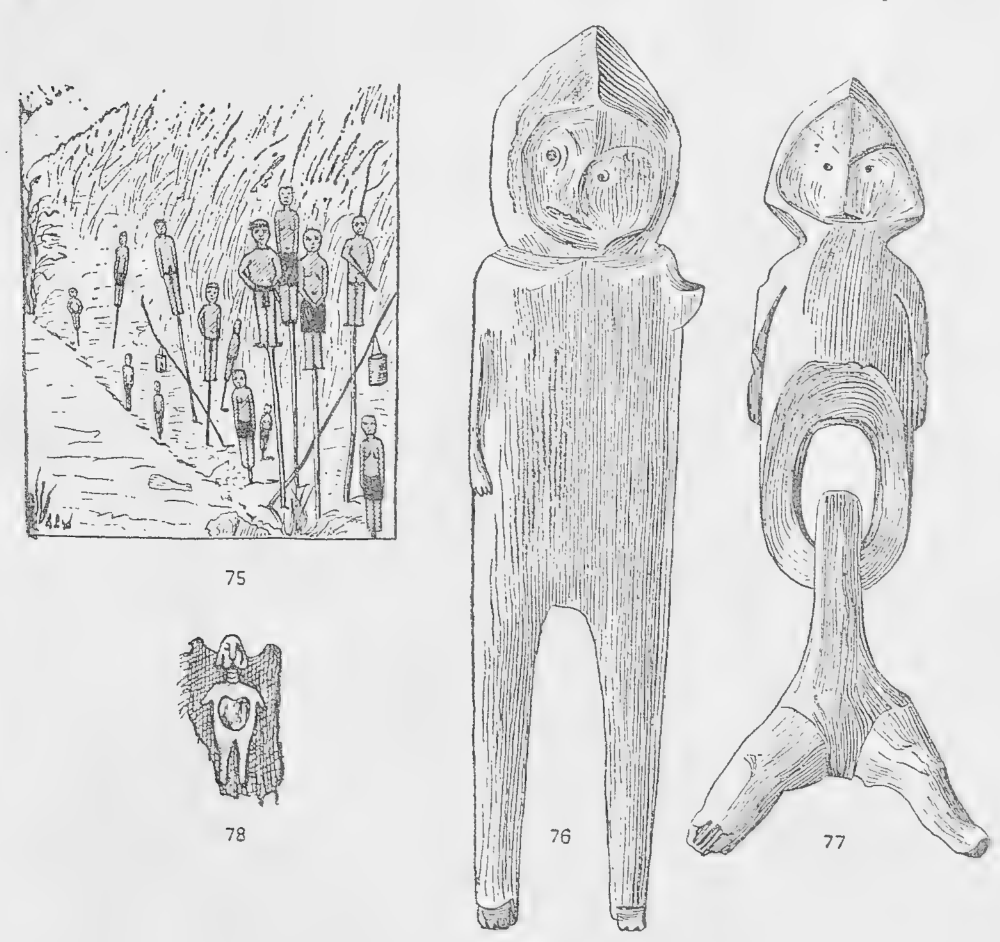


Рис. 75 — деревянные фигуры — заместители больных людей (даяки о-ва Борнео), рис. 76 и 77 — деревянные онгоны гиляков, рис. 78 — древняя фигура человека с эмалью на желудке (из мужского погребения на р. Оке).

охотничьи леканы для возрождения зверей (§ 15). Характерный случай подобного же обещания жертвы духам приводит Крашенинников: тюленьи кожи «отсулены были» (т. е. пообещаны) духам еще с осени, когда ительмены собирались итти на тюленьи промыслы. Вследствие этого обещания кожи не употреблялись в поделки; их только клали

[1] Пещерева. Гончарное производство у горных таджиков. Изв. Средне-Азиатского географ. общ., XIX, 1929, 33, примеч.

под себя в качестве постели и жертвовали потом духам в день годового праздника очищения грехов.[1]

Выше мы видели тот этап развития вотивов, когда антропоморфная фигура, часто двуголовая, изображала одновременно и демона болезни и данного больного человека. Эта двойственность противоположных представлений, связанных с одною и тою же фигурою, привела к борьбе между ними, и в этой борьбе победило более новое представление о том, что лекан-вотив изображает собою больного, а не демона. Идея вселения демона в леканы тем временем уже ослабевала и забывалась, и в лекане стали видеть заместителя больного человека; демон «грызет» этого заместителя вместо самого живого больного. Если раньше в лекане онгона видели прежде всего место вселения духа болезни, то теперь на антропоморфный лекан-вотив смотрят уже как на заместителя больного человека; демон уже не вселяется в него, а грызет и ест, находясь вне лекана. Этот мотив замещения больного человека его изображением получил очень широкое распространение. Магические представления привели к тому, что заместителем больного часто берутся его волосы, ногти и другие части его организма: их отдают демону вместо всего больного. Заместители в виде кукол описаны для удмуртов, чуваш, русских и многих других народов.

У туземцев о-ва Борнео, судя по описанию Кюр'а, представление о лекане, как о заместителе больного, еще уживается с представлением о вселении в этот лекан демона болезни. Т. е. тут зафиксирован тот же этап развития леканов-вотивов, который мы видели выше в гилякских двуголовых леканах. По словам Кюр'а, на о-ве Борнео, в случае внезапного заболевания человека, «местный лекарь изготовляет малую деревянную фигуру, так наз. empatong, заместителя больного. В эту фигуру переключают злого духа болезней, для чего голову больного семь раз гладят (bestrichen ist) фигурою. Потом эту фигуру вместе с жертвенными дарами кладут на то место, где, по мнению больного, в него вошел злой дух болезни. Тут призывают Hantu (очевидно высшего демона) мучить не больного, а эту фигуру. Во время эпидемий, вдоль дорог, по левой их стороне, устанавливают множество таких фигур — мужских, женских и детских, изображающих определенных конкретных лиц»[2] (см. рис. № 75).

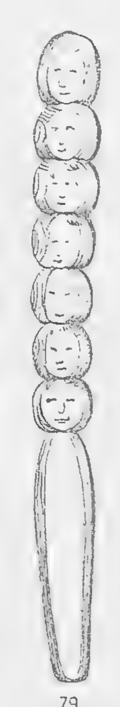
У удмуртов и чуваш доминирует уже идея о заместительстве больного куклою: демон «грызет» ее, сам находясь вне куклы. Удмурты в районе Уржума прежде бросали, при некоторых болезнях, на перекрестки трех дорог, деревянную куклу, говоря: «не меня ешь!

[1] Крашенинников. Описание земли Камчатки, III, 90—91.

[2] Kühr. Skizzen aus West-Borneo. Internat. Archiv für Ethnographie, XI, 1898, № 5/6, S. 212.

не грызи! ешь это!».[1] Чуваши, заболевшие в дороге, делали из теста фигуру мужчины или женщины, смотря по полу больного. Посадив эту куклу в лапоть, клали туда же каши, и всё это бросали на то место, где приключилась болезнь. Считали это жертвою лешему, ар сьоры,[2] а в других местах — ириху (§ 57). Они же делали из теста снимок по лицу больного и бросали этот снимок в воду.[3]

У батаков на Суматре, судя по новому описанию Карла Гельбита, преобладает также идея замещения, причем в лекане фигурируют волосы и ногти больного, как заключающего в себе его душу. «Порсили» (porsili) батаков — это «грубые куклы, вырезанные из дерева, украшенные травою и цветами и снабженные волосами, ногями и т. п. больного — в качестве предметов, содержащих в себе душу больного. Эти заместители (Ersatz) данного больного ставятся на дороге перед селением; они посвящаются и предлагаются демону бегу (begu), причиняющему болезни».[4]



79

Рис. 79 — деревянный семиголовый онгон из района Обдорска.

Иное и новое представление, связанное с сибирскими вотивными изображениями, отметил у гиляков Л. Я. Штернберг.[5] Мы относимся с очень большим сомнением к этой концепции Штернберга, центр тяжести которой составляет мнимая, на наш взгляд, «идея одушевления и обоготворения отдельных органов тела» или, что то же, «существование партикулярных душ отдельных органов тела. Каждый отдельный орган тела с его партикулярной душой представляется первобытному человеку настоящим живым индивидом».[6] В связи с этим «всякое изображение, чхнаj, имеет душу того целого или части живого существа, наподобие которого оно сделано» (34). Что в лекан вселяется дух или душа, это бесспорно. Но о душах отдельных частей человеческого организма мы пока ничего не знаем. Л. Я. Штернберг пишет: «Деревянное изваяние желудка исцеляет от болезней желудка»; тоже деревянные изображения языка, руки и т. д. излечивают от болезней соответствующих органов человека (34, 114). Исцеляет и излечивает, конечно, только тот демон, которому эти вотивные изображения предлагаются,

---

[1] Зеленин. Очерки русской мифологии, 110.
[2] Магнитский. Материалы к старой чувашской вере, 247.
[3] Т. М. Акимова. Чуваши с. Казанлы, 28.
[4] Helbig. Sichtbare Religion im Batakland auf Sumatra. Zeitschr. f. Ethnol., 65-й год, 1933, № 4/6, 240.
[5] Штернберг. Материалы по гиляцкому языку и фольклору, 34 и 114.
[6] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 627.

а не самое изображение. Некоторое значение тут имеет материал, из которого сделан вотив, и это значение чисто магическое: металл или даже дерево магически могут передать человеку свою прочность, крепость, а значит и здоровье. Толкование же Л. Я. Штернберга и по этому вопросу совсем иное: «свойства души лекана зависят от божественных свойств материала, из которого тот или другой объект сделан — дерева, железа и т. д.» (114), а это «обоготворение деревьев и неодушевленной природы составляет одну из важнейших сторон религиозной философии гиляков» (114). Объяснить функции леканов онгонов «божественными свойствами материала», из которого лекан сделан, — это значит забывать, что лекан только вместилище духа, и все его функции зависят всецело от вселившегося в него духа. Сделан ли лекан из травы, из гнилушки, из тканей, из шкурок, из дерева, из металла — это имеет лишь третьестепенное значение, и то лишь в немногих, исключительных случаях. Смешивать онгоны с вотивами, как это делает Штернберг, конечно, ошибочно.

Е. Г. Кагаров опубликовал в журнале «Völkerkunde» 1929 г. ряд новых амурских коллекций МАЭ, где имеется несколько такого рода оригинальных вотивов — в форме частей человеческого тела. Между прочим, у ульчей от головной боли употребляется уже не голова тигра, как прежде, а человеческая голова — в качестве лекана-вотива. Вотивная деревянная нога человека имеет на верху человеческую же голову, тогда как Штернберг зафиксировал вполне аналогичный мотив со ступнею медведя, а не человека, но также с человеческим лицом наверху.[1] Что же касается гольдских цепных леканов (состоящих из нескольких звеньев) с изображением рук и ног, то мы видим здесь по прежнему тигра, а также фигуру антропоморфного духа городо, иногда с зубцами на его голове. Е. Г. Кагарову чуждо, так же как и нам, оригинальное объяснение Штернберга, которое впрочем в 1929 г. еще не было опубликовано в печати. По словам Кагарова, «смешанные формы магических [вотивных] изображений — соединение телесного органа с фигурою человека или животного, — это обычный момент нагромождения магических элементов, в целях усиления их силы и действия». И еще: «Здесь не одно только магическое изображение больного органа, но еще и наличие веры в демоническое существо». Последние слова Кагарова объясняются тем, что этот автор видит центр тяжести вотивов не в анимизме, а в магии, что подчеркнуто и в самом заглавии его статьи о вотивах: «Магические изображения в народной медицине Сибири».[2]

---

[1] См. выше. — Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 514.

[2] E. Kagarow. Die magischen Darstellungen in der Volksmedizin Sibiriens. Völkerkunde, 1929, № 10/12, S. 217—224, Wien.

Отмеченное нами выше смешение Л. Я. Штернбергом вотивов с онгонами известно не только этнографам-исследователям. По крайней мере, Ф. Кон отметил его у тувинцев: тувинский «эрень» (онгон), «идольчик из тряпок, может быть изображением руки, если болела рука».[1] Один путешественник 1857 г. по Амуру смешивает вотивы с амулетами, и он ближе к истине, нежели Штернберг. У орочен и манегров Герстфельд наблюдал деревянные изображения больных частей тела. Орочены и манегры «больное место лечат их изображениями, вырезанными большею частью на дереве. У хромых людей видел я на больном месте висячие ножки и бедра, сделанные из дерева; у больных грудью заметил я на шее висящую, наподобие сердца, штучку «меоптон», и проч.».[2]

В этом последнем случае очень рельефно выражен момент тесного и длительного соприкосновения вотивной фигуры с больною частью тела. Но неполнота описания сказалась в том, что дальнейшая судьба вотива остается неизвестною. Рассуждая теоретически, его должны или повесить на лекан онгона — и тогда это будет самый подлинный европейский вотив, или же бросить в лес — и тогда это будет сибирский вотив, ближе стоящий к онгону.

Подводя итог затянувшемуся экскурсу в область вотивов, мы должны прежде всего отметить факт единства, в идеологии сибирского населения, двух вещей — леканов и вотивов, которые некогда всюду совпадали и которые в Европе потом совершенно оторвались друг от друга. Когда немцы и другие европейские народы применяют в женских болезнях и при бесплодии вотив в виде жабы, то для нас почти бесспорно, что он восходит своими корнями к зооморфному демону болезни, т. е. к тотему жабе, и был первоначально подлинным онгоном: лекан жабы должен был воспринимать в себя зооморфного демона женской болезни и исцелять таким образом женщину. Тут еще нет никакого вотива, а один только онгон. Но впоследствии лекан онгона расчленился на два элемента: 1) лекан онгона и 2) вотив. Произошло это, повидимому, по мере забвения древнего мировоззрения и по мере вытеснения в идеологии людей вредных демонов добрыми. Часть лекана, вотив, стала мыслиться — то средством передачи болезни демону, то простым мнемоническим средством, то выражением благодарности демонам за исцеление болезни. В последнем случае мы имеем уже полное разложение представлений о леканах онгонов. В первом же случае, как средство для передачи болезни, вотив еще очень близок к лекану. Разница лишь в том, что онгон воспринимает болезнь к себе, в себя, а вотив пере-

---

[1] Кон. За 50 лет, III, 70.

[2] Герстфельд. О прибрежных жителях Амура, 310. Вестн. Геогр. общ., XX, 1857.

дает ее высшему демону. В онгоне жива идея о вселении духа в лекан, а в вотиве ее уже нет. Вместо того идея магической передачи или разного посредничества. Для нас бесспорно, что особые посредники при общении людей с демонами развились только в классовом обществе, когда на демона стали смотреть не как на равного, а как на высшее существо.

Вотивные изображения в примитивном сибирском культе онгонов дают нам основания следующим образом схематически представлять себе историю вотивов вообще:

1. Лекан онгона, в который вселялся дух болезни из больного, служил одновременно и вотивом, если разуметь под вотивом всякую фигуру, служащую для исцеления болезней.

2. К зооморфному лекану иногда присоединяли фигуру данного больного, чтобы не произошло недоразумений или смешений при вселении демона болезни. Сравнить изображения жертвователей на немецких вотивных досках. [1]

3. Когда онгоны мыслились антропоморфными, то фигура больного сливалась с фигурою демона, подобно тому как такое же слияние выяснилось перед нами в примитивных представлениях о переходе от зооморфных духов к антропоморфным (§ 36). Только иногда здесь мы встречаем двуголовые фигуры, где одна голова принадлежит больному человеку, а другая — демону болезни.

4. В связи с этим слиянием, в лекане стали видеть уже изображение больного и возникло новое представление о заместителе больного. В целях бо̀льшего сходства с больным, чтобы обмануть демона, в фигуре больного выделяли особыми способами больные члены тела.

5. Когда идея о вселении духа болезни в лекан забылась, то в леканах-вотивах стали видеть средство магической передачи болезни демонам.

6. Когда развилось представление о добрых демонах, то вотивные изображения больных членов человеческого тела стали передавать демонам — для исцеления ими болезни, то в виде материализованной просьбы о том, молитвы, то в качестве мнемонического средства. На этом этапе развития вотивы близки к той разновидности охотничьих онгонов, где лекан служит для возрождения зверя, для обеспечения охотничьей добычи (§ 15).

7. Впоследствии вотивное изображение было истолковано, как благодарность демону, в связи с чем укрепилось обыкновение изготовлять вотивы из драгоценных металлов. В Сибири эта поздняя сравнительно идея благодарности демону за совершенное уже или, чаще, за ожидаемое еще исцеление болезни связана с обычаем

[1] В. Н. Харузина. Этнография, I, 71.

жертвоприношений. Вотивом было символическое изображение жертвенного животного, ценность которого состояла не в редкости и ценности материала-металла (как это наблюдается в Европе), а исключительно в соединении с таким вотивным леканом — обещания принести демону данное живое жертвенное животное, которое изображает лекан.

VII. ШАМАНСТВО И КУЛЬТ ОНГОНОВ [1]

§ 53. ВСЕЛЕНИЕ ДЕМОНОВ В ШАМАНА

Литература о сибирском шаманстве весьма обширна. Недавно изданный Институтом народов Севера библиографический указатель А. А. Попова описывает свыше 650 работ только на одном русском языке. [2] Но литература эта имеет свои особенности. Сибирское шаманство изучали больше всего со стороны внешних его проявлений. Шаманский ритуальный костюм и бубен, процесс шаманского камлания, шаманские фокусы, экстаз и средства к его возбуждению описывались чаще всего. В последние годы много внимания уделено социальной роли шаманства. В тени остается идеологическое, философское содержание шаманской религии. В этом отношении исследователи чаще всего ограничивались общими указаниями на проникающий шаманство анимизм. В. Г. Богораз в 1910 г. определял шаманство в таких словах: «Шаманство есть стадия религиозного развития, которая соответствует анимизму, как стадии развития философского. Анимизм это философия и вместе теология шаманства. [3] Но анимизм характерен для всех решительно религий мира, и пока не выяснены отличительные особенности шаманского анимизма, до тех пор нельзя отграничить шаманство от других примитивных религий. Сибиревед А. А. Макаренко в 1916 г. заявил: «Философию шаманства, мне думается, писать не настало еще время». [4]

Попытка Л. Я. Штернберга найти отличительную особенность шаманского анимизма в сексуальной связи шамана и его духа [5] проливает некоторый свет на философию шаманства, но эта сексуальная связь шаманов с их духами далеко не универсальна, не является

---

[1] Подробнее см. в статье: «Идеология сибирского шаманства» (Изв. ООН 1936, VIII, 709—743).

[2] А. А. Попов. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства северно-азиатских народов. Л. 1932 г.

[3] В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северно-восточной Азии, 4. Этн. Обзор. 1910, № 1/2.

[4] Живая старина, 1916. № 2/3, 15, журналы заседаний.

[5] Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии, 3 и сл. Этнография, III, 1927, № 1.

всеобщею в шаманстве. Она чужда как раз наиболее древним из известных нам форм шаманства. Например, примитивное, внешне еще не оформившееся, шаманство, описанное С. Крашенинниковым у ительменов (см. ниже), безусловно не подходит под концепцию Л. Я. Штернберга. В. Г. Богораз писал еще много ранее появления теории Штернберга следующее: «Что касается дьявольского мужа, то я должен сказать, что иные шаманы-мужчины считаются имеющими дьявольскую жену, духа помощника и вместе суккуба, с которым находятся в плотской связи. Обыкновенные женщины-шаманки, кроме «превращенных женщин» (т. е. мужчин превращенного пола, во всем подражающих женщинам), не имеют духов-инкубов, ибо женское шаманство проще мужского» (там же, 33). Женское шаманство и проще и древнее мужского. Но и в мужском шаманстве половая связь шамана со своим духом — далеко не всеобщее явление; служить отличительным признаком шаманства от других анимистических систем она во всяком случае не может. Вообще, В. Г. Богораз и другие наши специалисты по вопросам шаманства подходили к шаманской идеологии больше с тех сторон, которые объединяют шаманство с иными примитивными религиями, и меньше внимания уделили специфике шаманской идеологии, выделяющей ее из круга других примитивных религий.

Нашим главным источником для определения этой специфики древнейшего шаманства служат пережитки, сохранившиеся в позднейшем шаманизме в качестве окаменелостей. Мы различаем две разных стадии шаманской религии: 1) шаманизм первобытно-коммунистического общества и 2) шаманизм, отразивший в себе социальные отношения классового общества. То шаманство, которое нам известно как живая религия сибирских племен XIX—XX вв., мы относим ко второй из двух указанных разновидностей этой религии. Хотя некоторые из сибирских племен и не имели собственных феодалов, но они много пострадали от феодалов чужих народов — своих завоевателей. Вот почему у всех сибирских народов в XIX—XX вв. этнографы могли наблюдать живой шаманизм только позднейшего типа — классового, для которого характерно наличие духов-помощников шамана, с одной стороны, и духов-покровителей шамана, с другой, вообще — иерархические отношения между демонами. Но в этом позднем шаманизме сохранилось много пережитков от древнейшего шаманства, когда шаман сам боролся с вредными духами, а не натравлял одних духов на других. Это древнейшее шаманство не дожило до нас ни в одном конкретном обществе, но оно может быть реконструировано теоретически на основании известных нам пережитков. Известно, что даже у высоко культурных народов сохраняются многочисленные переживания древнейшей идеологии — различные суеверия. Например, у белоруссов в конце XIX в. отмечен

способ лечения нервных болезней высасыванием. «Мать осуроченного ребенка высасывает по три раза правый глаз, левый глаз и грудь против сердца, сплевывая каждый раз в сторону, — так как, будто бы, зло от «суроцов» сосредоточивается в двух местах — в глазах и в сердце».[1] Ниже мы увидим, что подобное высасывание было эмпирическим способом лечения всех болезней в глубочайшей древности, вероятно еще в дородовую эпоху, и оно восходит непосредственно к вылизыванию ран животными. Идеология вообще, как известно, отличается консерватизмом и отстает в своем движении от роста производительных сил.

Реконструируя на основании пережитков древнейший вид шаманства, мы пришли к выводу, что возникновение шаманства связано с медицинскою его функциею, которая очень ярка и теперь, хотя давно уже не является единственною функциею шаманства. Как и во всех других религиях, практика в шаманстве конечно доминирует, главенствует над философией. Но и по практической целеустремленности мы не можем выделить шаманство из других примитивных религий. Главное практическое целеустремление всех примитивных религий выявлено в шаманстве даже ярче и прозрачнее, это — лечение болезней. «Самая главная функция шамана, — писал в 1914 г. К. М. Рычков, — это врачевание больных, т. е. борьба с злобными духами, разрушающими тело человека».[2] В. И. Иохельсон характеризует сибирских шаманов теми же чертами: «Черный шаман служит посредником между злыми духами и людьми. Он лечит больных людей посредством извлечения из них злых духов, причиняющих болезни».[3] Гиляцкий шаман — прежде всего «знахарь; он приглашается к больным» для лечения.[4] Фел. Кон в 3 томе своих воспоминаний «За 50 лет» (М. 1934, стр. 67 и сл.) пишет о себе: «Во время моих скитаний по белу свету мне очень часто приходилось сталкиваться с шаманами-заклинателями нечистых духов. Встречал я их среди якутов, среди качинцев, не раз беседовал с шаманами и присутствовал на шаманских камланиях у сойотов, и на основании всех этих встреч и наблюдений пришел к выводу, что даже в специальной литературе укрепилось ошибочное мнение как о шаманизме, так и о шаманах». О шаманской практике Ф. Кон говорит: «Шаманы по преимуществу знахари-врачи. Специальность шамана — борьба со

---

[1] П. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, III, СПб. 1902, с. 287.

[2] К. М. Рычков. О религиозных воззрениях и шаманнизме сибирских инородцев. Из доклада. Изв. Зап.-Сиб. отдела Географ. общ., II. Омск, 1914, с. 2.

[3] W. Jochelson. The Yakut. New-York. Anthropolog. Papers of the American Museum of Nat. Hist., II. 1933, 107.

[4] А. П. Сильницкий. Быт гиляков на низовьях Амура, 15. Труды Приамурского отдела ИРГО 1895 г. Хабаровск, 1896, статья 7-ая.

злыми духами, заступничество перед ними за человека. Во время камлания (шаманской мистерии) шаман отправляется на розыски духа, овладевшего душой больного,... и в конце концов добивается цели: дух соглашается за определенную мзду освободить тело больного» (70).

Производственные функции шаманов, помощь их охотничьим и иным промыслам составляли сначала меньшую долю в шаманской практике и ограничивались главным образом предсказаниями удач и неудач. И только разве эту предвещательную функцию, гадания шамана, можно ставить в некоторую параллель с медицинской функцией — в смысле их удельного веса и первичности. М. А. Кастрен, который в своих продолжительных путешествиях по Сибири не мог не наблюдать шаманства, писал в 1842 г.: «Колдовское искусство (Zauberkunst) это преимущественно искусство лечения (Heilkunst), или искусство предсказаний (Wahrsagekunst); у некоторых народов, напр. у финнов, преобладает первое, а у других, напр. у ненцев — искусство предсказания».[1] Последнее замечание, будто бы для ненецких шаманов более характерны предсказания, нежели лечение болезней, опровергается дальнейшим изложением самого же Кастрена, где он подробно описывает медицинскую практику ненецких шаманов (там же, I, 196—198) и приводит рассказ ненецкой старухи о шамане Уриере, который «был тадиб из тадибов, мудрец из мудрецов, врач из врачей, прорицатель из прорицателей» (I, 262), т. е. медицинские функции ненецкого шамана особо подчеркиваются, о чем свидетельствуют и все другие путешественники и этнографы. «Предсказаниями» Кастрен называл, между прочим, также и определение причины, от кого получена болезнь, а мы относим это к медицинской функции шамана. А. Мордвинов в 1860 г. писал о Туруханских ненцах: «шаманы служат преимущественно прорицателями будущего и исцелителями болезней».[2] «Предсказания» тунгусского шамана обыкновенно касаются того, в какой стороне есть зверь, в какой стороне нет; в какую деревню можно выходить потому, что там нет ни оспы, ни горячки, в какую нет, и т. п.[3] Т. е. и тут связь шаманских предсказаний с болезнями очень тесная.

Философское содержание шаманской религии теснейше связано именно с медицинской функцией шаманов. Это — воззрения на причины болезней и на общие принципы их лечения. У шаманистов Сибири мы встречаемся с несколькими разными взглядами на причины болезней. Из двух основных взглядов древнейший тот, что дух

---

[1] Castrèn. Nordische Reisen und Forsch. I, 1853, S. 189—190.

[2] А. Мордвинов, Инородцы, обитающие в Туруханском крае, 62. Вестник Географ. Общ., XXVIII, 1860, стр. 62.

[3] Н. А. Костров. Очерки Туруханского края, 105. Записки Сиб. отдела ИРГО, IV. СПб. 1857.

болезни вселяется в человека и «грызет его внутренности». Первоначально это было животное-тотем. Более новое представление состоит в том, что демон берет к себе душу больного. Об этих представлениях мы подробно говорили выше (§ 37), причем видели, что антропоморфные духи, подобно зооморфным, сначала также вселялись во внутренности больного. Мы пришли к заключению, что бродячие демоны вселяются во внутренности человека, а оседлые обыкновенно посылают за душой кого-либо из своих подчиненных духов. Таким образом в последнем случае налицо дифференциация и иерархия демонов, которые возникли лишь при классовом расслоении общества.

Этим различным взглядам на причины болезней соответствуют и разные способы их лечения. Когда душа больного мыслится похищенною, пленницею демона, взявшего ее к себе в подземный мир или на небо, — тогда шаман обменивает эту душу больного у демона чаще всего на душу жертвенного животного, реже — на душу своего врага (ср. § 41). Очевидно, отношения торгового обмена в создавшем эти последние воззрения обществе настолько развиты, что они нашли себе отражение и в религиозной надстройке. У якутов в таких случаях «обмен состоит в том, что вместо души человека, которую похитил какой-либо абасы (злой дух), ему дают душу животного». «Жертвоприношение абасылар'ам, — пишет В. Ф. Трощанский, — имеет характер обмена, торговой сделки. Обыкновенно между духом, похитившим душу больного, и больным или его представителем происходит, при посредстве шамана, отчаянный торг из-за жертвы, и в конце концов дух всегда уступает, и довольно значительно».[1] Такой же точно обмен душ отмечен К. Рычковым в шаманстве енисейских тунгусов.[2] «Вот тебе душа вместо души; оставь больного в живых!» Эту формулу произносили казахи при лечении тяжело больного, причем они приносили в жертву белого барана, которого обводили три раза вокруг больного:[3] тут душу барана явно обменивали у демона болезни на душу больного. Если качинский шаман узнал из своего сновидения, что душа больного унесена тем или иным злым духом (айна), то «он может вступить с этим айной в переговоры и предложить ему, если шаман не великодушен, взять душу у его, шамана, недруга».[4]

Еще более новый, шаманский же способ лечения болезней у якутов состоял в следующем: злой дух, получив себе жертвенное животное, разрешает шаману взойти на небо для того, чтобы испросить

[1] В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, 105. Казань, 1902.

[2] К. Рычков. Енисейские тунгусы, 121. Землеведение, 1922, прилож.

[3] И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа, 149.

[4] П. Е. Островских. Заметки о тюрках Минусинского края, 342. Живая старина, 1895, № 3/4.

на небе у Аи-Тоёна исцеление больного. Без жертвы со стороны шамана злой дух делает только зло, а за жертвенное животное разрешает шаману испросить у небесного демона добро.[1] Или еще: Кастрен приводит содержание одной ненецкой шаманской песни: шаман настаивает на том, чтобы дух тадебций выпросил помощь больному у небесного демона, Нума. Тадебций пытается это сделать, но неудачно: Нум отказывается говорить с тадебцием. Последний тогда зовет с собою на небо шамана, но шаман также отказывается: «Если бы я мог сам подойти к Нуму, то я не просил бы тебя об этом!» Упрашиваемый шаманом, тадебций однако же вновь идет к Нуму.[2]

Более примитивному воззрению на причину болезни, когда такою причиною считается вселение во внутренности больного духа болезни, соответствует иной принцип лечения: духа болезни переселяют из больного в другое существо или в какой-либо предмет; при таком переселении демон должен покинуть внутренности больного, после чего больной выздоравливает. В Средней Азии этот способ шаманского лечения известен под названием: кӳчӳрӳк, т. е. выселение, переселение. Он не один раз описан, в последний раз в 1925 г.[3] Духа болезни, в процессе этого обряда, переселяют в хищную птицу карагуса, в голубя, в курицу, в череп лошади или собаки. И. М. Суслов описывает следующий способ лечения больной женщины тунгусским шаманом. Один чужеродный шаман «посадил», вселил в больную женщину злого духа бумумук. Этот последний превратился в иголку и забрался в грудь больной, вызывая болезненное колотье. Отозвать оттуда бумумука шаман согласен лишь на том условии, что он вселит потом этого бумумука в дочь или сестру больной женщины, так как, де, бумумук не может существовать без жилища и пищи, а внутренности молодых девушек вкуснее, нежели у старой женщины,[4] т. е. значит дух не потеряет и не будет обижен при своем переселении. Описанный И. М. Сусловым случай, который мы полностью здесь не излагаем, представляет собою комбинацию нового шаманского торга со старыми представлениями о переселении из человека духа болезни. Самый момент переселения демона болезни из больного в другое существо, где бы дух чувствовал себя

---

[1] Приклонский. Три года в Якутской области, 57 и 63. Живая старина, 1891, № 4.

[2] Castrèn. Nordische Reicen, I. 197—198.

[3] А. Л. Троицкая. Лечение больных изгнанием злых духов среди оседлого населения Туркестана, 145 и след. Бюлл. САГУ, X. Ташкент, 1925; А. А. Диваев. Баксы как лекарь и колдун. ИОАИЭ, XV, 1899, № 3; Худ. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, с. 47 и сл.

[4] И. М. Суслов. Шаманство и борьба с ним. М. 1931, с 92—93. Советский Север, 1931, № 3/4.

лучше, нежели внутри данного больного, — этот момент оказывается принципом очень древней, еще до-шаманской медицины. Сибирский культ онгонов состоял прежде всего в том, что духа болезни переселяли из больного в искусственное сооружение, которое и называли «идолом». В более поздние времена способность переселить таким образом духа болезни приписывали искусству и силе шамана, а в более древнее время вселяемого духа соблазняли при этом его переключении «жертвами», точнее говоря: обильным, частым и вкусным кормлением его «в идоле». Большею частью при этом вселении духа считалось необходимым соответствие внешней формы «идола» природе духа: для зооморфных духов болезней «идолы» делались в виде соответствующих животных, а для антропоморфных духов — в виде человека. Этот принцип лечения болезней восходит к тотемизму: болезнь переселяли сначала в животное-тотема, которое потом заменили скелетом или чучелом того же животного, а еще после — его изображением. В связи с воззрениями о вселении духа болезни, некогда тотема, в больных людей произошла впоследствии и замена, в религиозной идеологии, древних зооморфных духов более новыми — антропоморфными. В связи с теми же воззрениями возникло, по нашему мнению, и шаманство.

История развития сибирских примитивных религий тесно связана с главным практическим целеустремлением этих религий — лечением больных людей. В тотемизме для переселения духа болезни из больного служил тотем. В культе онгонов или «идолопоклонстве» для того же служил «идол», сначала зооморфный, а потом антропоморфный. Но все эти способы лечения болезней не могли удовлетворить людей, так как количество больных не уменьшалось, а чаще увеличивалось, и тяжело больные чаще умирали нежели выздоравливали. Болезни людей расстраивали примитивное производство, промыслы, что настойчиво толкало людей к изысканию лучших способов лечения болезней.

Едва ли не самый первичный способ лечения болезней состоял в том, что люди сосали больное место своим ртом. Способ этот, когда человек берет ушибленное и вообще болезненное место своего организма к себе в рот и сосет, производит даже впечатление инстинктивного действия. С ним естественно сравнить зализывание ран собственным языком у животных. Когда в тело человека вонзилась заноза, впилось жало насекомого, влит яд змеей при укусе и т. п., — в таких случаях путем высасывания нередко извлекаются из организма эти инородные тела и тем ускоряется заживление раны. В других случаях теплота рта согревает больное место, а слюни в некоторой степени предохраняют рану от инфекции, а значит и от заражения крови. В случаях, когда сам раненый или больной не мог приблизить больное место к своему рту, высасывание раны должны были

производить окружающие сородичи. Высасывание как архаический способ лечения отмечено этнографами у примитивных лекарей в разных странах. Уже в 1865 г. Эд. Тэйлор отмечает лечебную практику высасывания во всех частях света, кроме Европы.[1] Юраки, в случае пореза, высасывают кровь и обвязывают мхом.[2] Н. В. Никольский в 1929 г. описывает у чуваш такой способ лечения укушенного змеею человека: больное место укуса высасывали, выплевывая при этом все высосанное.[3] Очень близко к высасыванию лечение больных глаз вылизыванием из под века гноя или же попавших туда насекомых и других сторонних веществ[4] — интернациональный в Евразии примитивный способ лечения почти всех глазных болезней.

Примитивный способ лечения болезней посредством высасывания широко практиковался также и сибирскими шаманами. Бурятский шаман, по свидетельству М. Н. Хангалова, лечил высасыванием не только нарывы, но, например, и кашель, внутренние болезни: больному кашлем он сосал грудь до тех пор, пока не высосет, по его мнению, всю болезнь. Все высосанное он выплевывал и выбрасывал на улицу; из нарыва высасывал кровь и гной.[5] Ненецкий шаман объяснял внутренние болезни тем, будто бы «завелся червь в животе» у больного; для лечения он всасывал червя в себя и, вынув его из своего рта, показывал излеченному больному.[6] У тувинцев, по словам Е. К. Яковлева, шаман «припадает ртом к больному месту и начинает отсасывать, а потом выходит на улицу и выплевывает болезнь или злого вселившегося (в больного) духа».[7] Якутский шаман, во время своего камлания, «изгоняет причину болезни, выпугивая или высасывая ее ртом из больного места», а этою причиною считался здесь злой дух, поселившийся в человеке.[8]

В качестве наглядного доказательства того, что болезнь излечена, шаманы часто показывали больному и окружающим его то или иное инородное тело, напр. червяка, кишку зверя, волосок, ящерицу и т. д.[9] В этих, будто бы извлеченных из больного организма предметах люди видели прежде носителя болезни. Когда же причиною

---

[1] Э. Б. Тэйлор. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М. 1868, с. 376—377.

[2] Н. А. Костров. Очерки Туруханского края, 160.

[3] Никольский. Народная медицина у чуваш, 23.

[4] В. Л. Серошевский. Якуты. СПб. 1896, с. 259.

[5] Новые материалы о шаманстве у бурят, 137—138. Известия Вост.-Сибирск. отдела ИРГО.

[6] Иславин. Самоеды в домашнем и общественном быту. 1847, с. 112.

[7] Описание Минусинского музея, IV. Минусинск, 1900, с. 102 и 119.

[8] В. Л. Серошевский. Якуты, 636—637, 644.

[9] П. Третьяков. Туруханский край, 432. Записки Географ. общ. II, 1862; Тайлор. Доисторический быт человечества, 1868, с. 277.

болезни стали считать духа, то высасывая больное место, лекарь тем самым воспринимал духа болезни в самого себя, тем более что шаман иногда проглатывал высосанный предмет — носителя болезни. Например, туруханский шаман объяснил болезнь тем, что больной нечаянно наступил на брусок, потерянный его прадедом шаманом: «из бруска выскочил дьявол и вошел в тело больного». «Чтобы исторгнуть этого духа, шаман хватает зубами за больное место и через несколько минут вытаскивает из своего рта кишку какого-нибудь зверя, червяка или просто волосок. — Вот видишь, — говорит шаман, обращаясь к больному и в то же время проглатывая кишку: дьявол хотел тебя съесть, но я его вытащил».[1] Енисейский шаман обмазывал болящие части тела больного человека кровью жертвенного животного, а потом сам слизывал эту кровь:[2] здесь тоже замаскированное поглощение шаманом в себя духа болезни, который, как очевидно предполагалось, выходит изнутри наружу — лизать свежую кровь оленя.

В указанных выше червяке, ящерице и т. п. люди видели прежде не простых животных, а духов-тотемов, в которых дух еще неотделим от внешней формы животного. Воспринятого в себя лекарем при высасывании больного места носителя болезни лекарь или проглатывал, или выплевывал. В последнем случае очень облегчалась возможность возврата болезни. Когда у русской женщины на Алтае «порча-икота» (нервная болезнь) вышла из внутренностей в виде лягушки, больная закопала эту лягушку в землю, и лягушка вновь «к ней пришла и вселилась». И только когда удаленная вновь лечебной травой из организма лягушка была потом сожжена, болезнь больше не возвращалась.[3] Сравнить бурята, который отказался смазать свое опухшее колено иодом по следующим соображениям: иод будет жечь, и «ему» (т. е. демону болезни) будет неприятно: «он (демон) может действительно выйти из колена, но может в таком случае переброситься на жену (бурята), его ребенка или скотину», и бурят предпочел обратиться за лечением к шаману.[4]

У минусинского шамана Н. Ф. Катанов отметил любопытный пережиток того же медицинского приема высасывания: на шаманском бубне изображено чудовище, которое, по словам шамана, «высасывает и излечивает нарывы».[5] Рассуждая чисто теоретически,

---

[1] Третьяков. Туруханский край, 432.

[2] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 318; ср. Третьяков, Туруханский край 433.

[3] Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии, 131. Этн. Сборник, VI, 1863, с. 131.

[4] Б. Э. Петри. Рецензия на книгу Термена «Среди бурят». Живая старина, XXIV, 1915, № 3, с. 313.

[5] В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, IX, Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Спб. 1907, стр. 580.

необходимо еще добавить, что примитивные лекари и шаманы, высасывая таким образом раны заразных больных, часто сами должны были заражаться тою же болезнью, которую они лечили высасыванием.

Примитивное лечение болезней высасыванием должно было привести и действительно привело к медицинскому приему переключения мнимого духа болезни из больного в лекаря. Лекарями при этом должны были сделаться только те люди, для которых воспринятие внутрь себя демона болезни безопасно, не сопровождается смертью. А такими людьми считались нервно-больные, в которых и независимо от лечебной их практики так часто «вселяются» разные духи и которые от такого вселения в них духов не умирают. Таким образом мы склонны объяснять возникновение шаманства. Первыми шаманами были нервно-больные люди, которые сознательно и намеренно воспринимали в себя духов болезни из больных людей.

В Сибири, где почти все исследователи отмечали наличие очень высокого процента нервно-психических заболеваний, нервные больные привлекали особое внимание местного населения. Кроме общераспространенных нервных болезней — эпилепсии и разных форм истерии, в Сибири был отмечен ряд чисто местных заболеваний нервного характера, например: мэнэрик, эмиряченье, икота и др.[1] В Сибири известен был также и ряд массовых психозов, например: улейские многие, найдур у бурят;[2] массовая эпидемия мэнэрик у юкагиров и ламутов 1899 и 1900 гг. описана в названной книге С. И. Мицкевича (стр. 27—28). Нервно-психические болезни приписывались вселению в больного (которого и называли поэтому «бесноватым») «бесов», духов — даже долго спустя после того, как все прочие болезни стали объяснять уже иначе, естественными причинами; прежний анимистический взгляд на нервно-психические болезни сохранялся много дольше. Лечение этих «бесноватых» через переселение из них духов-«бесов» в другие существа зафиксировано, между прочим, в евангельских легендах: изгнанных из одного бесноватого бесов хватило на целое стадо свиней, которые, восприняв в себя бесов из больного, бросились в море и утонули.[3]

В Сибири нервно-психические больные привлекли к себе особое внимание населения еще и тем, что вселение в них духов сравнительно очень редко вызывает преждевременную смерть больного, а чаще имеет своим последствием лишь временные припадки. Эти

---

[1] С. И. Мицкевич. Мэнэрик и эмиряченье, формы истерии в Колымском крае. Л. 1929; Н. А. Виташевский. Из области первобытного психоневроза. Этн. Обозр. 1911, № 1/2, с. 186—199.

[2] Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО, XXVI, 1895, № 4/5, с. 21 и сл., статья Кулакова.

[3] Евангелие Марка. V, 9—13.

припадки, особенно мэнэрик и эмиряченье, не только не считались тяжелыми болезненными страданиями, а напротив служили для окружающего населения одним из средств развлечения и забавы: над больными мэнэриками все «потешались», намеренно и искусственно вызывая их припадки (Мицкевич, 31). Самих же больных, поскольку в них часто входят духи, считали близкими к божеству, святыми (о чем речь ниже).

В Сибири в нервно-больных людях довольно рано был найден контингент существ, которые с успехом могут служить объектами для вселения духов болезней, выселяемых при лечении из больных людей. Пока демоны болезней считались зооморфными, их можно было переселять в животных же, в тотемов. Но для антропоморфных духов болезней животное уже не считалось нормальным и желанным местом обитания. Для вселения антропоморфных демонов требовались люди, а не животные. Суррогат в виде человекообразных изображений — статуэток и других фигур, плохо достигал цели, в чем больные люди убеждались ежедневно на собственном опыте. Хронические нервные больные были привлечены родовым коллективом к тому, чтобы воспринимать в себя духов болезни, выселяя их из больных людей, и это тем более, что они считались существами, по самой своей природе близкими к духам, часто и безболезненно воспринимающими в себя духов болезни. Эта именно мнимая близость нервнобольных людей к демонам привела к общеизвестному культу, почитанию таких людей в примитивных обществах. Еще путешественник Кук отметил в свое время, что «во многих странах относятся с особым уважением к сумасшедшим: в них видят местопребывание какого-либо божества».[1] Известный культ «юродивых» или «блаженных» в старой России и в других странах основан на этой же самой психологической предпосылке. В якутского мэнэрик входит, по прежнему мнению якутов, дух ӯөр, который и высказывает через больного свои претензии.[2] «Дьявол (аба́сы) вселяется в меня и давит, большой дьявол», так объясняла якутка-эмирячка причину своих болезненных припадков. Окружающие верили ей в этом и во время приступов поили ее спиртом, «чтобы задобрить дьявола и заставить его уйти». Для этой же цели окуривали ее ладаном. Верили, что она во время приступов, «когда в нее вселяется дьявол», может предсказывать будущее.[3] Н. А. Виташевский поясняет якутское слово для названия истерических больных мӓнӓрік так: «человек, способный

[1] Cook. Voyage to the Pacific, II, 18; цитую по книге Лёббока: Начало цивилизации. СПб. 1896, с. 156.

[2] Д. А. Кочнев. Очерки юридического быта якутов, 31. ИОАИЭ, XV, 1899, № 5/6; И. Корнилов. Из якутских поверий. Как становятся шаманами, 82, примеч. Изв. ВСОРГО, XXXIX, 1908. Иркутск, 1910, с. 82.

[3] С. И. Мицкевич. Мэнэрик и эмиряченье, 41.

воспринять в себя духа, как по собственному желанию, так и по желанию этого последнего». Отношение к этим больным местного населения благодушно-легкомысленное: все от мала до велика по целым часам развлекаются, дразня и пугая таких больных.[1] У маньси (вогулов) будущие шаманы в своем детстве страдали припадками падучей, приступы которой объяснялись общением их с богами.[2] По свидетельству Ф. Боаза, среди американских эскимосов сумасшедшие считаются боговдохновенными, и их отрывочные фразы рассматриваются как пророчества.[3]

Когда нервно-больные люди были привлечены родовым коллективом к медицинской практике, а именно когда они, пользуясь своею близостью к демонам и своеобразным иммунитетом к духам болезни, стали намеренно и сознательно вселять в себя демонов болезни из больных людей, — тогда они и превратились в шаманов. Шаман, по нашему мнению, это нервно-больной человек, которому навязана коллективом своеобразная медицинская функция — воспринимать в себя из больных людей данного коллектива демонов болезни в целях скорого и верного излечения этих больных людей.

Все то, что мы знаем о сибирских шаманах, вполне согласуется с таким нашим предположением о происхождении шаманства. Что шаманами в Сибири были прежде одни только нервно-больные люди, это всем этнографам известно и в особых доказательствах не нуждается. По словам В. Г. Богораза, шаманство — «это форма религии, созданная подбором людей, наиболее нервно-неустойчивых. Среди народов культурных такой подбор уже не имеет места».[4] К. М. Рычков писал в 1914 г.: «Шаманство есть психопатологическое явление. Оно связано с истерией, эпилептическими и резко выраженными нервными припадками. Шаманы нервно-импульсивные лица, с крайне нервной болезненно возбудимой организацией, а таковая дается от рождения, передаваясь и усиливаясь наследственностью. Таким образом, в возникновении шаманства играют существенную роль факторы чисто психопатологического характера».[5] Недавно Н. П. Дыренкова в своей статье «Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен» сгруппировала очень большое количество фактов, доказывающих это положение.[6] Мы приведем здесь лишь

---

[1] Н. А. Виташевский. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями, 186. Сборник МАЭ, V—1, 1918; Мицкевич, там же, 31.

[2] Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньзов, 52. Труды Этнографического Отдела, VIII. М. 1888.

[3] Цитую по статье В. Г. Богораза: К психологии, 6.

[4] В. Г. Богораз. К психологии шаманства, 6.

[5] К. М. Рычков. О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев. Из доклада, Записки Зап.-Сиб. отдела, II, Омск, 1914, № 1/2.

[6] Сборник МАЭ, IX, 1930, с. 268 и сл.

несколько фактов. Фел. Кон пишет: «В большинстве случаев, по моим наблюдениям, шаманы — это люди больные, нервные, страдающие галлюцинациями, приводящие себя в сомнамбулическое состояние».[1] По сообщению П. Е. Кулакова 1896 г. «у иркутских бурят есть много шаманов, получивших силу и право шаманить без предварительной подготовки и обычных посвящений в шаманы, а только вследствие того, что они были «найгуршинами», т. е. больными особою психическою болезнью, которую буряты называют: найгур, а местные русские: дуренье. По словам того же наблюдателя, все бурятские шаманы «должны доводить себя, и часто действительно доводят, до галлюцинаций и эпилептических припадков. Такие именно шаманы пользуются особым уважением и почетом у бурят».[2]

Подобных свидетельств мы могли бы привести и еще многие десятки, но вряд ли это нужно. Мы не отрицаем существования в Сибири шаманов шарлатанов-обманщиков и выучеников, но те и другие имитировали именно нервно-психических больных, которыми были первые и настоящие шаманы.

В эпоху матриархата важнейшие общественно-родовые функции выполнялись женщинами. Тогда и лечебная функция будущих шаманов принадлежала также женщинам. И это правило настолько прочно укоренилось, что оно очень долго сохранялось также и в позднейшую эпоху отцовского рода. Так сказать идеальным, нормальным шаманом считалась именно женщина, и шаманы-мужчины подражали ей во внешности, в костюме и т. п. «Женщина от природы шаманка», говорили чукчи В. Г. Богоразу.[3] У орочей «шаманки пользуются большей популярностью и считаются более могучими, чем шаман. Они могут лечить больных».[4] На переднике якутского шамана нашиты два железных круга, изображающие женские груди. Свои волосы якутский шаман расчесывал и заплетал по-женски. Якутские шаманы на р. Колыме камлали в маловажных случаях, надев вместо обычного своего шаманского плаща верхнюю девичью одежду из жеребячьей шкуры.[5] Этому прочному приурочению шаманских функций к женщинам много способствовали еще и следующие обстоятельства. Во-первых, восприятие всяким человеком в себя духов приравнивалось первоначально к беременности. Если потребовалось бы более точное и конкретное определение того, как именно мыслилось примитивными людьми вселение духа в человека, после — в шамана, то мы готовы указать следующую, вполне конкретную ана-

---

[1] Ф. Кон. За 50 лет, III. М. 1934, с. 68.

[2] П. Е. Кулаков. Буряты Иркутстской губ. Изв. ВСОРГО, XXVI, 1896.

[3] Богораз. К психологии шаманства, 10.

[4] Н. А. Лопатин. Лето среди орочей и гольдов, 13.

[5] В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры, 123; Описание якутов. Северный архив, 1822, III, с. 278.

логию: демон вселяется и «сидит» в человеке подобно тому, как живой утробный плод помещается в беременной женщине или в котной самке животного. Непосредственный опыт беременных женщин мы склонны считать даже реальною базою для развития самой идеи о вселении духа в человека. Древнейшим духом, который мыслился вселяющимся в человека, был дух-тотем. И мы знаем, что зачатие и беременность женщин, в воззрениях, например, австралийцев, очень тесно связаны с тотемом. Недаром же целый ряд этнографов нелепо приписали даже многим примитивным племенам полное неведение об участии мужчины в акте зачатия: настолько тотемические представления затемнили непосредственный опыт.

Во-вторых шаманами были в первую голову нервно-больные люди, а нервно-больных людей среди женщин больше, нежели среди мужчин. У якутов «мужчины редко мэнэрячат, старухи же почти поголовно». Эмиряченье на северо-востоке Сибири распространено почти исключительно среди одних женщин.[1] П. С. Паллас в 1772—1773 г. писал о качинцах: «За несколько лет пред сим у Кашинцов проявился на девок некоторый род бешенства, которое нападает обыкновенно, как начнут появляться месячные, и продолжается несколько лет сряду. Оне во время припадку выбегают из юрт, кричат, становятся неприличным образом, рвут у себя волосы и хотят повеситься или иначе как-нибудь убиться. Самые припадки продолжаются несколько часов и приходят без всякого порядку, иногда понедельно, иногда целой месяц нет. Я таковую девушку видел, которая однако в междувременье была порядочна и разумна».[2] По словам Р. Маака, «нервные болезни очень распространены между якутами и тунгусами, преимущественно между женщинами, и являются в весьма разнообразных формах».[3] П. Наумов в 1821 г. писал об эпидемии «черная немочь» в районе Нижне-Колымска; это были истерические припадки, соединенные с поносом; «женщины подвержены оной наиболее». Автор вылечил одну женщину, которая страдала этой болезнью четыре года.[4] «Кликушество» (разновидность истерии) было очень широко распространено среди русских женщин и было почти совершенно неизвестно мужчинам. И в интеллигентной среде, как известно, больных истерией несравненно больше среди женщин, нежели среди мужчин. Причины этого, повидимому, прежде всего биологические.

---

[1] В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, 120; Мицкевич, там же, 37, ср. 22 и 28; Серошевский. Якуты, 257.

[2] П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства, III — 1. СПб. 1788, с. 564.

[3] Маак. Вилюйский округ, III, 77.

[4] П. Наумов. Замечания о некоторых предметах, учиненные в Нижне-Колымске в 1821 г. Сибирский вестник, 1823, № 12, с. 153.

Что шаманы во время камлания и независимо от него воспринимают в себя духов, это обстоятельство также не отрицается этнографами, только этому восприятию шаманом духа исследователи не придают того значения, которое придаем мы. С. Крашенинников описал камчатских шаманок — еще не профессионалок, без бубна и без спецодежды. Тогда, в XVIII в., у ительменов «шаманкой была всякая баба, а наипаче старуха, и всякий коехчучь», т. е. мужчина, носящий женское платье и во всем уподобляющийся женщине. С. Крашенинников несколько раз говорит о всеобщем и категорическом убеждении ительменов, что в их шаманок вселяются разные духи. «Во время грому и молнии билюкай к шаманкам сходит и, вселясь в них, способствует им угадывать». Билюкай — это, по определению Крашенинникова, пастух над зверями, он же «бог облаков, дождя и грома». В годовой праздник очищения грехов, во время пляски, в камчатских баб-шаманок «вселяются» бесы Камуда, которые живут, как и билюкай, на облаках. Ростом они с трехлетнего младенца. Эти духи приходят на праздник и вселяются в баб, входят им в рот, до 50 и более в каждую. С. Крашенинников приводит даже свой разговор с ительменами по поводу этого странного вселения. «Спросил я у них, как можно толикому (до 50 и больше) числу врагов (т. е. бесов, чертей), величиною с трехлетнего младенца, в одной бабе уместиться, и как пройти в такое узкое горло, в которое руке такого младенца пройти кажется невозможно?» Ительмены ему ответили: «Нам и самим то дивно (удивительно); может быть они весьма малы, да нам такими кажутся».[1] Нанайский шаман, по словам И. А. Лопатина, «на каждом камлании вселяет в себя одного или нескольких духов».[2] «Странное состояние своего экстаза, пишет Б. Э. Петри о бурятах, шаманы объясняют вхождением в них призываемого духа».[3] Я. Стефанович в 1893/94 г. наблюдал камлание якутского шамана, который был убежден, что «песни, заклинания и вообще все действия во время камлания поются, произносятся и совершаются не им самим, а через его посредство вселяющимся в него духом-покровителем», которого он называл: э м я г а т ь, ämägät.[4] В. В. Передольский в 1908 г. описывает камлание шамана у кетов: после второго удара в бубен и пения «шаман нервно зевнул. Среди присутствующих пронесся тихий шопот: с каждым зевком в шамана входят один за другим подвластные ему

---

[1] Крашенинников. Описание земли Камчатки, III, 81—82, 91, 97.

[2] И. А. Лопатин. Гольды Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Владивосток, 1922, с. 216.

[3] Б. Э. Петри. Школа шаманов у северных бурят. Иркутск, 1923, с. 11 оттиска. Труды профессоров и преподавателей Иркутского гос. университета, V.

[4] Я. Стефанович. На шаманстве, 30. Землеведение, 1897, № 1/2.

духи».[1] В. Г. Богораз описал в 1910 г. чукотское камлание, когда «духи входят в тело шамана и говорят из его уст своими голосами», а также эскимосскую шаманку на мысе Чаплина, в которую «вошел дух и завладел ее телом» независимо от камлания.[2] В. Г. Богораз считал эти случаи исключением. Среди шаманок северно-восточной Азии он устанавливает три категории, из которых только «духовидцы» «имеют постоянное общение с духами», и как раз эти шаманы «не внушают окружающим особого почтения». Две другие категории шаманов, предвещатели и заклинатели, обычно «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами» (стр. 21). Во всем этом мы видим разложение шаманства и описанных Крашенинниковым ительменских «баб» считаем более типичными шаманами для древности, нежели чукотских шаманов-предвещателей и заклинателей.

Соседящие с Сибирью северно-американские индейцы-тлинкиты верили, что «во время шаманства (камлания) шаман действует и говорит не сам собою, но в нем действует и говорит какой-нибудь ек (дух), вошедший в него».[3] Н. П. Дыренкова, подводя итог своему исследованию о шаманском призвании у тюркских народов Сибири, подчеркивает в качестве наиболее характерной для шаманства черты — именно вселение в шамана духов, которое она сопоставляет с временным уходом из шамана его души: «Призыв к шаманскому служению, знаменующий начало общения духа со своим избранником, мыслится обыкновенно как вселение на более или менее продолжительное время того или другого духа в своего избранника и как отделение на время души избранного, чтобы получить воспитание у духов. Отсюда в дальнейшем и весь сеанс камлания рассматривается как периодическое, в начале непроизвольное, а затем искусственное вселение духа в тело шамана и как уход и странствования его души».[4] Эта идея о вселении в шаманов демона нашла себе отражение также и в фольклоре. Например, уйгурская легенда о происхождении шаманства гласит, что «божество-шаман вселилось в старуху, и с того времени появились женщины-шаманки».[5] С. М. Широкогоров наблюдал у тунгусов такие случаи: «при вмещении духа беременной женщины, у шаманок начинает увеличиваться живот и становится настолько больших размеров, что женщина-шаманка имеет вид готовой разрешиться. Тогда шаманка дает прощупать ей живот и предла-

---

[1] В. В. Передольский. По Енисею. Быт енисейских остяков. СПб., изд. Девриена, 50.

[2] В. Г. Богораз. К психологии шаманства, 28.

[3] И. Вениаминов. Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на северо-западном берегу Америки, 75. Сын отечества, XI, 1859.

[4] Н. П. Дыренкова. Получение шаманского дара, 284.

[5] С. Е. Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров, 62. Живая старина, 1912, № 1.

гает тут же родить ребенка-духа, но конечно никто из присутствующих не соглашается его принять. По удалении этого духа, живот шаманки сразу опадает до нормальных размеров.[1] Корякское название для шамана: enelana'n переводят буквально так: «человек, вместивший духов».[2]

Чукотские шаманы-предвещатели (getalátilit), которые «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами», часто действуют «только при помощи внутреннего голоса», т. е. чревовещания. Но чревовещание прежде объяснялось именно тем, что дух входит в чревовещателя и говорит из его внутренностей. У казахов Средней Азии шаманом-баксы считался только тот, кто «имеет сношения с духами и даже власть над ними». Эти баксы обычно владели искусством чревовещания, и А. А. Диваев описывает виртуоза в этом последнем отношении: «когда он приступил к вызыванию духов и уже находился почти в исступлении, до нас, присутствующих во время сеанса, явственно стали доноситься хрюканье свиней, рычание и лай собак, ржание жеребят, блеяние ягнят и т. д. Ему (баксы) чудится в это время, что к нему постепенно являются духи и бесы».[3]

Способ мнимого вселения в шаманов духов через рот мы склонны объяснять тем, что первые, древнейшие случаи вселения духов в шамана происходили при высасывании им болезней из пациентов. Нанайский шаман на поминках сзывает всех своих сеонов (духов) и просит их войти в него. Он широко раскрывает свой рот и делает вид, что глотает их, сильно двигая лицом, тряся головою и прыгая на месте. Потом он громко выкрикивает имена тех сеонов, которые вошли в него, делает телодвижения и издает звуки тех животных и птиц, образ которых имеют эти сеоны.[4] Кстати отметим, что и у других народов злые духи будто бы проникают в человеческий организм также «через рот». Это отмечено, например, у грузин.[5] На том же суеверии основан старый русский обычай крестить свой рот при позевоте.

Труднее всего нам доказать то положение, что шаманы первоначально воспринимали в себя именно духов болезней, а не иных каких-либо духов. Этот момент претерпел особенно большие изменения в истории шаманства. Однако, старые, XIX века, этнографические описания монголов и якутов еще отметили этот момент, которого новейшие этнографы-наблюдатели уже совсем не знают. Бурят Дорджи Банзаров (1822—1855 гг.) довольно категорически пишет

[1] С. М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов, 39. Ученые Записки Историко-филол. фак., I, Владивосток, 1919.

[2] И. И. Гапанович. Камчатские коряки. 1932, с. 51.

[3] А. А. Диваев. Баксы как лекарь и колдун, 307. ИОАИЭ, XV, № 3.

[4] И. А. Лопатин. Гольды, 316.

[5] А. Хаханов. Месхи. Этнограф. обозр. 1891, № 3, с. 7.

о камлании монгольских шаманов для лечения больных в таких словах: «Все беснование шамана происходит от того, что дух из тела больного переходит к шаману, а пациент оттого выздоравливает». «Когда шаману приведут назначенное (в жертву) животное, то он разными обрядами и кривляниями переводит демона из своего тела в животное, а в себя предварительно переселяет демона из больного».[1] Н. С. Щукин в 1844 г. тоже самое сообщает об якутском шамане, который во время камлания, «переселивши в себя демона из больного,... схватывает «жертвенное» животное поперек и кричит неизвестные слова. Сжатая скотина мечется во все стороны и ревет, а это уверяет якутов, что дух в нее входит из шамана».[2] Не исключена возможность, что тому же Н. С. Щукину принадлежит статья «Описание якутов, их происхождение, население страны Ленской, внутреннее их управление, покорение под власть России, благосостояние, нравы и обычаи», напечатанная в журнале Ф. Булгарина «Северный архив» 1822 г. (часть III, 274—275), где процесс якутского камлания описан весьма сходными словами. Призванный к больному шаман сначала узнает причину болезни, для чего он, «обняв больного, принимает в себя одержащих его демонов, которые, будто бы вселившись в него через оного больного, дают знать, которого они селения и что побудило их навлечь на немощного болезнь, утверждая, что они намерены прекратить его жизнь. Напоследок они будто бы смягчаются, преклонившись на просьбу больного и его сродников; требуют вместо его жертвы, для чего назначают скотину». Таким образом, здесь мы имеем уже комбинированное представление: дух вселяется в больного, причиняя этим вселением ему болезнь, а уходит из больного только под условием обмена — получения им «конной или рогатой скотины, по шерсти такой, какую духи у себя имеют» (275). Когда требуемая духом скотина найдена и приведена, шаман вновь камлает, причем он «схватывает ее (скотину) поперек и кричит над нею, чем дает знать, что вселяет в нее дьявола, а скотина перед тем будто чувствует, что для того предопределена, рвется, мечется и кричит. После шаманского действия она бывает смирна и, повеся голову, стоит как дремлющая или расслабленная» (275). На следующий день ее убивают, шкуру ее вешают на дерево, к которому привязывают потом также и кости, не раздробляемые при еде, равно как и те древесные прутья «на которых положена и резана была скотина». «Приметить должно, продолжает анонимный автор, что все, употреблявшие сие мясо в пищу, признаются, что оно имеет вкус совсем противный; и потому не только простые многие, но и сами

---

[1] Д. Банзаров. Черная вера или шаманство у монголов. СПб. 1891, с. 42. Первое издание этой книги вышло в 1846 г.

[2] Н. С. Щукин. Поездка в Якутск. СПб. 1844, с. 280.

шаманы не едят оного, а имеют некоторое отвращение». Повесив кожу как можно выше от земли, а под нею кости и прутья, шаман вновь камлает, «будто бы препровождая дух той (убитой) скотины к тому дьяволу, которому она принадлежит» (276).

Если нам возразят, что все эти сведения собраны не-специалистами, то прежде всего мы ответим: Д. Банзарова нельзя не признать достаточно подготовленным к собиранию этнографических материалов лицом; как природный бурят он хорошо знал местный язык и быт, а к тому же получил университетское образование и был ученым. Н. С. Щукин вряд ли знал якутский язык, но все его сообщения об якутах вообще сомнений не вызывают. Главное же, в 1894 г. Н. А. Виташевский, очень осторожный этнограф-специалист, отметил в процессе якутского шаманского камлания ту же самую черту: шаман во время своего камлания не один раз «втянул в себя абасы (злого духа) из больного».[1] В. И. Иохельсон, очень известный ученый, сообщает об юкагирских шаманах почти то же самое: во время своего камлания «шаман идет к больному и начинает хватать зубами больное место, желая таким образом извлечь причиняющего боль дьявола. Последний не дается, бьется, но шаман... вытаскивает дьявола при помощи своих духов. (После этого) из шамана говорит дьявол (кукул), взятый из больного: «дайте мне белой горькой водки, лисицу — пот вытереть, и тогда я человека оставлю». (Через некоторое время) шаман в дверях юрты громким протяжным выдыханием выпускает кукула, мучившего больного».[2] В отличие от якутского камлания, здесь нет жертвенного животного.

Один ученый автор-китаист считает восприятие в себя духа отличительною особенностью корейского и древне-китайского шаманства. Но так как эту же черту мы видели у шаманов якутских и бурятских, то мы имеем право признать ее явлением стадиальным и обще-сибирским. Корейские шаманы и шаманки «в особенности известны силою своих заклинаний в случае физических бедствий: морового поветрия, засухи, наводнений, землетрясения и проч., равно в тяжких болезнях и в навождениях от злых духов, в которых корейцы, как и китайцы, верят безусловно. Подобно древним шаманкам Китая, они вызывают и низводят духа в себя и умилостивляют или в других случаях потешают его пляскою и пением».[3] Этнограф

---

[1] Н. А. Виташевский. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями, 177—178. Сборник МАЭ, V — 1, 1918.

[2] Иохельсон. Материалы по изуч. юкагирск. яз. и фольклора, 117. Юкагирский шаман, по описанию Иохельсона, ранее этого, в начале своего камлания, «глубокими и шумными вдыханиями втягивает в себя своих духов (јоујапул)», т. е. своих духов-помощников.

[3] П. К. О маньцзях и корейцах. Пекин, 19/XII 1869 г. Известия Географ. общ. VI. СПб. 1870, отд. 2, с. 22—23.

Ф. В. Поярков отметил, что у казахов и у киргизов баксы при лечении сумасшедших переводил в себя тех джиннов (злых духов), которые вселились в больного.[1]

С теоретической точки зрения этот момент древнего камлания не вызывает никаких сомнений, так как общеизвестное вселение в сибирских шаманов разных духов не только не противоречит этому моменту, а напротив объясняется им, равно как и бесспорное высасывание болезней шаманами также должно было привести к этому именно взгляду. Ученый специалист В. Г. Богораз, как мы видели выше, наиболее типичными шаманами признает тех, которые «даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами»; но в своей статье 1902 г., описывая свои скитания среди Анюйских чукчей во время переписи 1897 г., он рисует несколько иную картину. Богораз посетил в 1897 г. стойбище чукчи Омрыэ в верховьях р. Лабугена с целью купить старинные документы, принадлежавшие вымершему чукотскому роду. В шатре при этом присутствовала жена хозяина Ровтынга, «женщина довольно чахлого вида, вдобавок недавно разрешившаяся от бремени». Неожиданно эта слабая женщина лишилась чувств и упала навзничь, недвижная и окостенелая, как труп. «Омрыэ (муж) с криком подхватил ее и принялся качать на руках, мерно и сильно подбрасывая ее вверх. Когда это не помогло, он приступил к обыкновенным шаманским манипуляциям лечения. Он сперва усиленно высасывал из макушки жены духа болезни; потом, когда этот дух входил ему в рот, ожесточенно фыркал, тряс головою и вообще бесновался и, наконец, сплевывал в сторону, чтобы освободиться от этого неприятного вкуса». Одновременно Омрыэ «впускал в свою сжатую ладонь струю дыхания и поспешно прикладывал руку к сердцу жены, стараясь сообщить ей частицу своей жизненной силы».[2] Здесь мы имеем чрезвычайно показательный для нас случай воспринятия шаманом духа болезни из больного — через высасывание из макушки головы. Этот способ воспринятия духа шаманом мы считаем древнейшим, и в нем видим объяснение тому, почему шаманы воспринимают духов всегда через рот.

Отметим еще, что использование нервно-патологических явлений в социально-религиозных целях мы встречаем не только в сибирском шаманстве. Например, легенда северно-американских чейенов о происхождении у них общества воинов-волков говорит о том же самом: галлюцинация застигнутого в прерии снежной бурей индейца

---

[1] Ф. В. Поярков. Из области киргизских верований, 96. Этн. обозр. 1894, № 1.

[2] В. Г. Богораз. О принятии чукоч в русское подданство. Легенды и документы. Жив. стар. XII, 1902, № 2, с. 151; Сравнить J. G. Georgi. Bemerkungen einer Reise im Russsichen Reich, I, 1775, S. 282: тунгусский шаман сосет у больного лоб. Иначе этот факт описан В. Г. Богоразом в его статье 1910 г. «К психологии шаманства» (стр. 29—30).

обусловила структуру и ритуал новой социально-религиозной организации воинов-волков. [1]

Представления о вселяющихся в больного духах болезней, которых шаман воспринимает из больного в самого себя, сначала путем высасывания, а после и разными иными способами, чтобы потом удалить духа, — эти представления мы считаем идеологией древнейшего, первичного шаманства. Только с момента появления этой идеологии можно говорить о шаманстве как об особой религии. В истории шаманства эта идеология развивалась и видоизменялась. Когда высасывание лекарем больного места стали понимать, как восприятие им в себя духа болезни из больного, — тогда присутствием духа в лекаре-шамане стали пользоваться также и для разных иных целей, большею частью хозяйственного значения. Прежде всего старались узнать от духа тайны будущего: будет ли удача на промысле? и где именно? в каком урочище? — вопрос, особенно важный в хозяйстве и в экономике охотника. Мы имеем прямые указания авторов, например для ительменов, что женщинам-шаманкам воспринятые ими в себя духи помогают «угадывать» (см. выше). Якуты верили, что и эмирячка во время припадка своей нервной болезни может предсказывать будущее (см. выше). Таким путем развивалась хозяйственно-производственная роль шаманов, которые первоначально были, если не исключительно, то главным образом лекарями. Эта производственная функция шаманов особенно выросла в эпоху разложения рода, когда традиционный авторитет родовых старейшин колебался и нуждался в новой поддержке. Тогда старейшины родов или сами становились шаманами, или же привлекали шаманов на свою сторону. Что же касается феодалов, то они, напр. у бурят, пытались даже создать свой собственный «корпус белых шаманов», которые должны были поддерживать своим авторитетом новую власть.

Вместе с функциями шаманов изменялась и философия шаманства. Особенно большие изменения она претерпела при переходе от первобытно-коммунистического общества к классовому. В эпоху появления первых шаманов в том значении этого термина, о котором мы говорили выше, отношения людей к духам не были еще проникнуты благочестиво-религиозным почитанием, а являлись отражением союза-договора равных с равными. Шаманы чаще еще боролись с демонами, а такою борьбою характеризуется древнейшая стадия религиозного сознания. Самые демоны мыслились еще недифференцированным коллективом, и есть основания полагать, что все они считались вредоносными духами болезней. В классовом обществе духи разделяются на главных и второстепенных, их помощников, и получают различные функции. Налицо дифференциация и иерархи-

[1] Dorsey. The Cheyenne, I, 1905, с. 26—29.

ческие отношения между демонами. У людей начинает преобладать по отношению к демонам тактика угождения и преклонения, вместо прежней борьбы и равенства. Шаманы в классовом обществе стали чаще умолять демонов, подкупая их жертвами. В связи с дифференциациею демонов, шаманы теперь пользуются помощью одних демонов, чтобы воздействовать на других. В случае вражды между демонами шаманы становятся на сторону более сильных, а часто и сами натравляют одних духов на других, а также упрашивают мощных демонов воздействовать на слабейших. В связи с дифференциацией демонов, одни из них, более мощные, мыслятся «духами-покровителями» шамана, и от них шаман получает себе «духов-помощников».

Развитие этих последних, сравнительно новых представлений о духах-покровителях шамана мы склонны связывать с развитием культа предков. Духом-покровителем шамана чаще всего мыслится его предок, с чем нужно сравнить широко распространенное в Сибири мнение о наследственности шаманства. Автор 1822 г. пишет, что якутские шаманы после своей смерти «превращаются в диаволов и делаются им равными».[1] Это представление широко распространено не только у якутов, но и у бурят и у ненцев и у многих других народов Сибири. Душа одного шамана, по мнению тувинцев, после его смерти вселяется в другого шамана же.[2] По бурятской легенде, душа умершего в малолетстве шамана «вселялась в бурят, и они целыми толпами шаманили, ходили и ездили по улусам». Это так наз. болошэны, напр., Дулашаны или Хоринские девушки.[3] Бельтир говорил Н. Ф. Катанову, как люди становятся шаманами: «человек сначала хворает, будучи одержим злым духом, а потом становится шаманом. Когда он хворает, то он как будто знакомится с нечистым духом».[4] Шаман-предок, сделавшись после своей смерти демоном, естественно благоволил своему потомку — шаману же. Так развились, по нашему мнению, представления о шаманских духах-покровителях и духах-помощниках. Все это могло произойти только в эпоху разложения патриархального рода, в эпоху классового расслоения сибирского населения.

Дуализм духов, который старые авторы считали центральным пунктом шаманской философии, мы считаем также поздним представлением, развившимся только после классового расслоения общества. При появлении первых шаманов дифференциации духов еще не было, а все духи считались вредоносными демонами болезней, с ко-

---

[1] Описание якутов, 277. Сев. архив, 1822, III.
[2] Ф. Кон. За 50 лет, III. М. 1934, с. 69.
[3] П. П. Баторов. Бурятские поверья, 14. Зап. ВСОРГО, II — 2.
[4] Н. Ф. Катанов. Отчет о поездке в Минусинский округ. Казань, 1897, с. 56.

торыми у людей мыслились возможными союзы-соглашения на равных началах взаимного наибольшего благоприятствования сторон. Более яркое выражение дуализма имеется в подразделении шаманов на «черных», которые имеют дело с одними лишь злыми демонами, и «белых», которые служат одним лишь добрым демонам. А это деление шаманства безусловно связано с феодализацией общества: «белые» шаманы были признаны обслуживать новую религию феодальной верхушки. Деление сибирских шаманов на «черных» и «белых» не было, впрочем, доведено до конца — по особым внешне-историческим причинам (§ 56). В. М. Ионов сообщает, что белых шаманок якуты «допускали только теоретически». [1]

Таким образом, в истории сибирского шаманства произошла очень резкая и прозрачная смена философии, мировоззрения. Если мы будем анализировать внешнюю, обрядовую сторону сибирского шаманства, то там мы встретим явное преобладание старых форм, развившихся еще на почве доклассового общества. В отношениях доклассового общества к демонам мы должны предполагать только борьбу, отпугивание и союзно-договорные отношения, тогда как в классовом обществе люди умоляют демонов и преклоняются перед ними. [2] В застывшем шаманском ритуале едва ли не ярче всего отразилось отпугивание демонов, применение разного рода оберегов по отношению к ним. Наличие этих оберегов тем более характерно, что теперь шаман, имеющий своих духов-помощников, в процессе своего камлания обязательно и всегда «призывает» этих духов. Призывая демонов, шаман одновременно и пугает, отпугивает их, — такова диалектика шаманства. Удары в бубен теперь часто истолковываются как увеселение демонов, [3] а еще чаще — как призыв духов, которых нужно разбудить, которые живут далеко от людей и не слышат обыкновенных звуков человеческого голоса. Но нам известно, что в древнейшей религиозной идеологии все шумы и громкие звуки были именно оберегами, и память об этом у сибирских шаманов иногда еще сохраняется. Шум и звон металлических привесок на шаманском костюме имеет бесспорное значение оберега, хотя многие из самых подвесок теперь иногда уже рассматриваются, как места для вселения духов или хотя бы временного их пребывания при шамане. «Каждая часть шаманского туалета, пишет Фел. Кон, за исключением шапки, сооружена с определенною целью: производить шум». [4] Н. Ф. Катанов пишет о бубне минусинских шаманов,

---

[1] В. М. Ионов. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов, 162. Сборник МАЭ, V — 1, 1918.

[2] Д. К. Зеленин. Истолкование пережиточных религиозных обрядов, 12. Сов. этнография, 1934, № 5.

[3] В. Суховский. О шаманстве в Минусинском крае, 148. ИОАИЭ, XVII, 1901, № 2/3, стр. 148.

[4] Ф. Кон. За 50 лет, III, 74.

очевидно с их собственных слов: «к поперечине бубна, которая зовется «тетивою лука», привешиваются железные погремушки, которые отпугивают нечистых духов от больного. Для отражения духов подвешиваются также колокольчики и бубенчики».[1] И. Г. Георги в 1799 г. и О. Беляев в 1800 г. отметили, очевидно со слов сибирских шаманов, такое толкование: «некоторые удары (в шаманский бубен) призывают, а другие прогоняют духов».[2]

Известно, что шаманский бубен сменил собою прежний лук[3] и веник. В 1927 г. на берегу Телецкого озера я еще наблюдал камлание ойротской шаманки с луком или с веником в руке, без бубна. Но относительно лука и стрелы, как и вообще оружия, не может быть никакого сомнения в том, что это обереги, запугивающие демонов или убивающие их.[4] Правда, у остяков отмечен вид «жертвы», состоящий в том, что в чтимое, «священное» дерево они пускали стрелу из лука.[5] Мало того, у тех же остяков Фр. Белявский, А. Кастрен, Н. А. Абрамов и другие описали очень своеобразный религиозный культ в храме перед «идолами»: шаман и все мужчины дружно брящали обнаженными мечами и копьями, производя оригинальные фехтовальные упражнения.[6] В XIX в. ни этнографы, ни сами остяки, повидимому, уже не понимали первоначального смысла этого оригинального культа. Но в XVIII в. Гр. Новицкий знал его со слов самих остяков. Описывая, как остяки после жертвоприношений кидали в воздух свои палицы, он продолжает: «глаголют же, яко и страстки ради сия творят, чтобы сохранил честь творимую им»,[7] т. е. делают это, стращая, запугивая своих демонов, чтобы те ценили и дольше помнили оказанную им честь и внимание. Но такое отношение людей к демонам, когда демонов запугивают, характерно именно для религий доклассового общества; в классовом же обществе многие из прежних оберегов превратились именно в жертвы.[8]

Обереги, которыми, можно сказать, насыщена и переполнена внешняя, обрядовая сторона сибирского шаманства, могли возни-

---

[1] Н. Ф. Катанов. Письма из Сибири и Вост. Туркестана. СПб. 1893, 27.

[2] Э. К. Пекарский и В. Н. Васильев. Плащ и бубен якутского шамана, 114. Материалы по этнографии России, I, СПб. 1910.

[3] Л. П. Потапов. Лук и стрела в шаманстве алтайцев, 70 и сл. Сов. этнография, 1934, № 3.

[4] Д. К. Зеленин. Магическая функция примитивных орудий, 752. Изв. Акад. Наук СССР, ООН, 1931, № 6.

[5] Гр. Дмитриев-Садовников. На Вахе, 8. Ежегодн. Тобол. губ. музея, XXVI, 1916; Н. А. Абрамов. Описание Березовского края, 341; Фр. Белявский. Поездка к Ледовитому морю. М. 1833, рис.

[6] Н. А. Абрамов, там же, 343. Зап. ИРГО, XII, СПб. 1857; Белявский, там же, 90; Castrèn. Nordische Reisen, I, 293—294.

[7] Гр. Новицкий. Краткое описание о народе остяцком, 52. СПб. 1884.

[8] Зеленин. Магическая функция, 722 и 753; Его же. Истолкование, 12.

кнуть только в доклассовом обществе. В позднейшем шаманстве они сохранились большею частью по традиции, как окаменелое переживание, причем частично они были перетолкованы на новый лад: обереги предназначаются теперь против злых, опасных для шамана духов, а духи-помощники шамана и вообще добрые, благодетельные демоны этих оберегов будто бы не боятся. Местами же возникшее таким образом противоречие между философиею и внешним ритуалом сибирского шаманства уже осознано, и ритуал частично видоизменяется согласно с новою философиею. Томские ненцы и чукчи убирали из юрты перед шаманским камланием все острые металлические орудия и пули.[1] По словам якутского шамана, его духи «не терпят никакого иного света, кроме камелька».[2] На этом основании шаман запретил Я. Стефановичу фотографировать камлание при свете магния.

Преобладание отпугивающих и устрашающих оберегов-амулетов особенно характерно для медицинской практики средне-азиатских шаманов — баксы и фольбін, которые часто также пользуются бубном и вообще представляют полную аналогию с сибирскими шаманами. Баксы бьет нагайкой и колотушкой больного или, вместо того, другого человека, самого себя; ходит по раскаленным железным орудиям, обтирая свои опаленные ноги потом своего пациента, и т. п.[3] В том моменте лечения, когда баксы «падает навзничь на больного», нужно видеть память о том, что баксы воспринимал некогда духа болезни из больного в самого себя.

Фел. Кон наблюдал два разных типа сибирских шаманов. Он пишет: «По моему наблюдению, шаманы не одинаково подходят к борьбе с нечистыми духами, овладевшими телом больного. Одни не борются, а молят нечистых духов помиловать больного, не стесняясь в этих мольбах обманывать духов, в расчете на более дешевую цену за уважение мольбы. Эта самая распространенная категория шаманов «просителей» не пользуется у сойотов ни уважением, ни особенным доверием. Действительным уважением и огромным доверием пользуются «почетные потомственные» шаманы, насчитывающие среди своих предков по 8—10 шаманов, славившихся своим мужеством и, так сказать, унаследовавшие от них определенное количество духов, им подчиненных, не смеющих им противоречить. Эти шаманы не обращаются с мольбой, а протестуют, приказывают, покрикивают: «Как смеете вселяться в больного?!» Они не церемонятся... Поймав духа в свой бубен, они их всех бесцеремонно

---

[1] Castrèn. Nordische Reisen, II, 172; Кибер. Чукчи. Сиб. вестник, 1824, 117.

[2] Я. Стефанович. На шаманстве, 38. Землеведение, 1897, № 1/2.

[3] А. А. Диваев. Из области киргизских верований, 325. ИОАИЭ, XV, 1899, № 3.

вышвыривают за дверь юрты».[1] В этих словах обрисованы две шаманских тактики, происхождение которых мы относим к разным эпохам. Тактика «моления», тактика «просителей» возникла в эпоху классового общества. Напротив, тактика борьбы шамана с демонами характерна для доклассового общества. Она сохранилась у тувинцев в связи с их представлениями о духах-покровителях шамана, но это лишь новое объяснение весьма древней тактики в отношениях людей к демонам. Изучение древнейших оберегов, которыми считались примитивные орудия обороны, не оставляет сомнения в том, что тактике просьб и мольбы предшествовала тактика борьбы людей с демонами: люди истребляли демонов и отпугивали их своими орудиями и потом символами этих орудий, а заключая впоследствии с демонами союзы-соглашения, люди требовали от демонов выполнения обязательств договора, и в случаях нарушения этих условий договора наказывали демонов. Т. е. тактика борьбы с демонами — мнимыми уже «союзниками», в измененном виде, продолжалась.

Нанайские шаманы, в полное сходство с тувинскими, «не только поклоняются сеонам (духам), но и борются с ними».[2] Камлая над больным, нанайский шаман «бросается в бой» с злым демоном болезни всякий раз, как только его находит,[3] точно так же как тувинский шаман борется с встречающимися ему на пути во время камлания духами, убивает их, а независимо от камлания пытается заколоть ножом злого духа болезней Пук.[4]

Но если древнейшие шаманы воспринимали из больного демона болезни в себя, так сказать поглощали духа, — то для чего им требовались обереги? На этот вопрос нам отвечают многочисленные случаи шаманской практики, когда демона болезни выпугивают из больного. Чтобы воспринять из больного человека духа болезни в себя, шаман должен был сначала спугнуть демона с насиженного им места. Выплевывая или иным способом извергая потом из себя воспринятого демона, шаман опять-таки должен был отпугать и отогнать его возможно дальше от людей, чтобы тот не вернулся в прежнего больного. Неудивительно, что элементы отпугивания и изгнания духа так ярко выражены в медицинской практике шаманов. Разного рода обереги должны были воздействовать еще и на психику демона болезни, должны были запугивать, «стращать» его, чтобы он держал себя скромнее и не сопротивлялся шаману особенно буйно.

Этот последний момент нужно признавать весьма древним. У корейцев на Амуре сохранился очень архаический способ камлания —

---

[1] Ф. Кон. За 50 лет, III, 72—74.

[2] И. А. Лопатин. Гольды, 235.

[3] Известия Восточного Факультета. Владивосток, 1921, № 3, стр. 33, статья Лопатина.

[4] Ф. Кон. За 50 лет, III, 71 и 81.

коллективом нескольких шаманов, причем демона болезни изгоняли из больного, загоняли его в сосуд и закапывали в землю. Об этом сообщает Насекин в 1895 г. в своей статье «Корейцы Приамурского края». «Главным священнодействием шаманов является изгнание злых духов гогуй, что́ выполняют они всегда по нескольку человек вместе, для того, будто бы, чтобы добиться скорее и действительнее нужных результатов. Эту церемонию они начинают с произнесения заклинаний, громко и медленно, нараспев, понемногу возвышая голос, и бьют все сильнее палками в доски и в глиняные и медные горшки. Через несколько времени они доходят до полного неистовства, диких завываний и криков. Вся церемония продолжается около трех или четырех часов, а иногда в одну и ту же ночь проделывается несколько раз и длится несколько ночей подряд. В конце концов шаманы одолевают чорта, загоняют его в какой-нибудь сосуд и с торжеством уносят из дома и закапывают в землю. Во время церемонии, гогуя умилостивляют [точнее сказать, кормят] кушаньями, которые и отдают шаманам».[1] Не исключена даже возможность, что здесь мы имеем застывший момент истории развития примитивной медицинской практики, предшествующий появлению собственно шаманства. Демона болезни здесь вселяют не в человека, а в сосуд, т. е. в ловушку. Сравнить широко распространенный в фольклоре всех народов мотив о запертом в сосуд чорте. Очень возможно, что дух корейских шаманов мыслится еще не антропоморфным, а зооморфным, для которого и нужна именно ловушка.

У позднейших шаманов тактика борьбы с демонами оказывается не правилом, а исключением. Главное же новшество — то, что в своей борьбе с злыми демонами новые шаманы опираются теперь уже на содействие своих духов-покровителей и духов-помощников. Налицо дифференциация и иерархия демонов, которой не было в древнейшем мировоззрении людей. Например, гиляцкий шаман «вдувает в больное место своего keհн (духа), который и должен изгнать из больного злого духа болезни».[2] Казахский баксы может вылечить больного только при условии, если его (баксы) джинны (духи) сильнее джиннов больного.[3] Сарычев описывает лечение больной женщины алеутским шаманом: по просьбе шамана, его дух-помощник, «подвластный шаману дух... входил в утробу больной и осмотрел всю болезнь ее»,[4] т. е. ставил диагноз.

---

[1] Труды Приамурского отдела ИРГО, 1895. Хабаровск, 1896, статья 5-ая, 30, Насекин.

[2] Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 138.

[3] Ф. В. Поярков. Из области киргизских верований, 96. Этн. обозр. 1894, № 1.

[4] Сарычев. Путешествие. СПб. 1811, II, 141.

Древнейшая медицинская практика сибирских шаманов состояла в поглощении шаманом демона болезни: высасывая из больного духа болезни, шаман нередко его проглатывал. П о г л о щ е н и е демона должно было считаться лучшим, самым надежным способом борьбы с ним, когда духи мыслились еще полуматериальными и поглощение духа считалось равносильным его полному уничтожению. Но это поглощение духа рано сменилось представлением о в с е л е н и и духа в шамана, причем вселенный дух остается жить, а не умирает. Эта последняя идея о вселении духа в человека — одна из древнейших и наиболее устойчивых идей в философии разных религий. Ее можно назвать стержневою идеей религиозной философии, поскольку она пронизывает едва ли не все религии мира, причем в более развитых религиях, напр., в иудействе и христианстве, она видоизменена в идею «богооткровения», в буддизме — в идею «перевоплощения душ». Реальною базою для возникновения этой идеи мы склонны считать непосредственный опыт беременных женщин, которые воспринимали свою беременность как вселение в себя живого утробного плода, детеныша, после — души. Между беременностью и болезнями некогда проводили полную параллель. Напр., белоруссы представляли себе болезнь «вообще в виде дитяти».[1] Болезни стали объяснять таким же вселением живого существа, как и беременность. Таким образом, эта примитивная религиозная идея о вселении духа болезни в человека основана на женском, а не на мужском опыте. Очевидно, она возникла в эпоху, когда женщина занимала если не доминирующее, то во всяком случае вполне самостоятельное и независимое положение в обществе, т. е. в эпоху матриархата или же материнского рода. Всеобщность и глубокая древность этой религиозной идеи о вселении духа в человека дает нам право и основание видеть предпосылки религии в больной, а не в здоровой психологии. Не даром же и настоящими шаманами были только нервно-больные лица.

§ 54. ВМЕЩЕНИЕ ШАМАНОМ ДЕМОНА БОЛЕЗНИ В ЛЕКАН

Шаман вселяет демонов болезни не только в самого себя. Мы уже видели (§ 53), как якутский шаман, восприняв сначала из больного в себя духа болезни, переселяет этого последнего потом в жертвенное животное. У якутов же отмечен Я. Стефановичем в 1891 г. случай, когда шаман во время камлания за больного в Намском улусе, «вогнал», вместил бывшего причиной болезни демона в «корову», причем корова эта была не живою и даже была не животным, а лишь изображением, леканом этого животного. Это был заранее приготовленный обрубок см 13 толщины и около 50 см длины. Такие же об-

[1] Этнограф. обозр. 1892, № 2/3, 28—29.

рубки, только меньших размеров, служили якутским детям игрушками, изображающими коров и телят. Такую деревянную «корову» шаман обмазывал кровью убитой накануне камлания скотины; ту же кровь он брызгал и на огонь.[1]

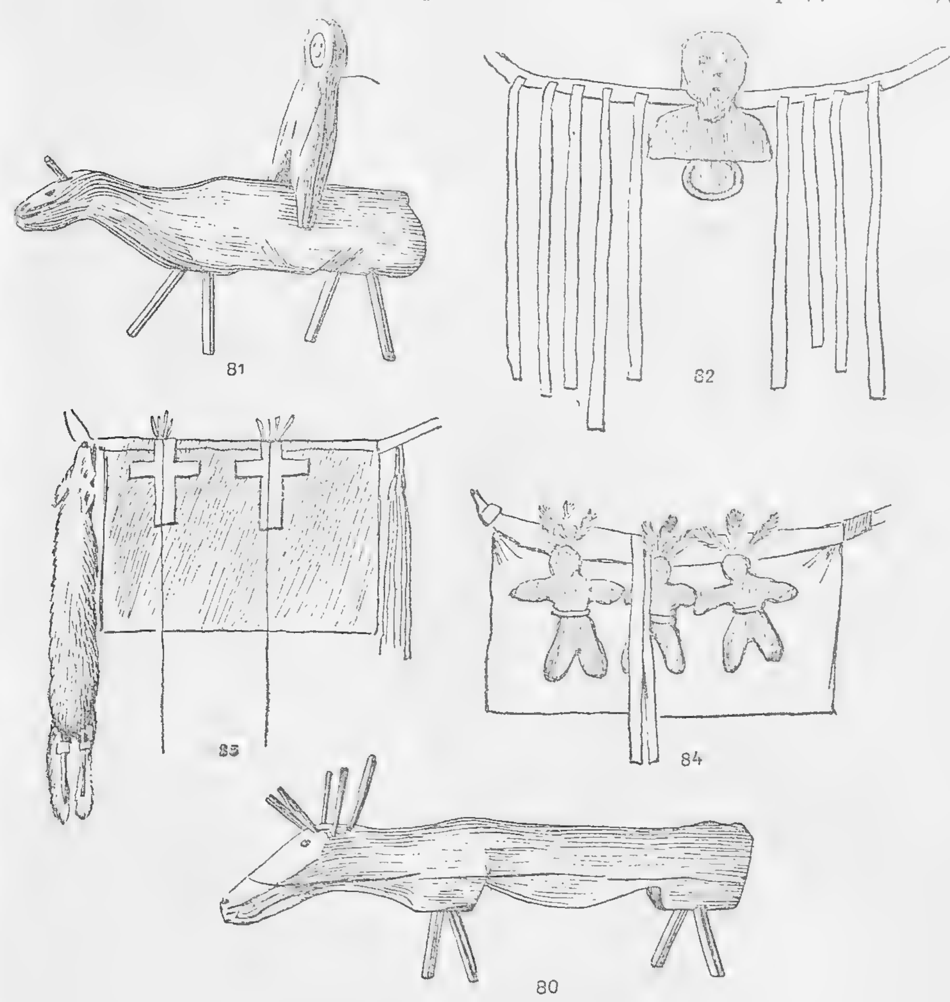
Это сообщение Я. Стефановича дает нам право заключать, что описанные В. Н. Васильевым в 1909 г. вполне аналогичные деревянные изображения оленя и быка служили для той же самой цели — вселения в них демона болезни. В полное сходство с описанной выше «коровой», эти изображения оленя и быка также были выпачканы кровью животного; иногда впрочем эту кровь имитировали краской или углем. Иногда олень и бык изображались «с седоком» (см. рис. 80 и 81), что можно понимать двояко: 1) или это аналогичные гиляцким двойные изображения-леканы, где животное изображает зооморфного духа, а человек — данного больного человека (§ 52); 2) или же «седок» здесь — изображение антропоморфного духа болезни, а животное служит ему для передвижения (ср. § 42). Делать это второе возможное предположение побуждают нас слова автора В. Н. Васильева: «Дух не соглашается покинуть больного, артачится, приводит разные доводы против оставления им человека, но в конце концов, убежденный шаманом, идет на сделку и, вселившись в предложенный ему предмет (деревянную фигуру оленя с седоком), отправляется в свой нижний мир».[2] Таким образом духу предстоит путешествие, езда в нижний мир, для чего ему и может служить олень.

Сам же В. Н. Васильев, отметивший все эти случаи у долган и якутов, говорит об иной, особой и новой функции этих крашеных леканов быка и оленя: шаман обменивает их у демона на душу больного (271). Подобный обмен, действительно, очень обычное явление в шаманской практике (§ 41). Но для такого обмена обычно служит душа жертвенного животного или же душа другого человека, которая предоставляется данному демону болезни взамен того человека, которого он в этот момент «грызет». По сообщению В. Н. Васильева, здесь выходит наглый обман шаманом демона, что впрочем также нередкое явление в шаманстве. Но обман здесь выходит слишком уже незамаскированным, прозрачным, что необычно. И автор Васильев, говоря об этом странном обмене, ссылается, против обыкновения, на литературные источники. Очевидно, это был один из тех случаев, о которых Васильев говорит: «в лесу и тундре мы находили посеревшие от времени, грубые деревянные изображения разных животных, людей и проч.; подводчики наши, не будучи сами шаманами, не всегда могли ответить мне на мои вопросы. Многое осталось недостаточно выясненным, а кое-что и совсем без объяснений» (269). Из

[1] Я. Стефанович. На шаманстве, 44.

[2] Васильев. Изображения долгано-якутских духов, 272.

трех названных Васильевым литературных источников Трощанский и Приклонский пишут только об обмене на живых домашних животных; и лишь Слепцов, подробнее говоря также о жертвах живыми животными, делает вскользь краткое замечание такого рода: «В виду



Шаманские онгоны. Рис. 80 — деревянный „бык" якутов, рис. 81 — олень с седоком (якуты), рис. 82—84 — чалу (портреты) ойротских умерших шаманов.

невозможности и дороговизны требуемых (духом и шаманом) жертв, предметы эти (т. е. подарки духам: скот, пушные звери, птицы, гады и проч.) приготовляют в виде деревянных чучел, обмазанных кровью и сжигаемых или сохраняемых на курганах».[1]

Вот почему мы здесь понимаем «обмен» не в смысле компенсации, как это имеет место в случаях, когда за душу больного дается

[1] Слепцов. О верованиях якутов, 124.

другая душа, животного или человека же. Здесь происходит только обмен места, вместилища для демона: вместо больного ему предоставляется лекан. Обмазка лекана кровью — это обычный способ кормления, а также и заманивания демонов в лекан (ср. § 10 и 21). По аналогии с другими подобными же леканами-вместилищами для духов болезни (§ 21), мы должны здесь видеть фигуры не домашних животных, а диких, т. е. здесь подразумевается скорее дикий олень, а «бык» надо толковать в значении «самец лося». Равным образом и в «корове», описанной Я. Стефановичем, лучше видеть самку дикого оленя или лося же, а не домашнее животное. Изображения тех и других, диких и домашних животных весьма близки, и смешение тут очень возможно. Данный у Васильева рисунок (№ 80 и 81) даже больше походит на лося и еще скорее на мифического единорога-мамонта (ср. § 19).

Подтверждением правильности нашего толкования может служить сообщение того же В. Н. Васильева о вселении шаманом демона болезни в деревянное изображение рыбы. Процедуру с этим леканом рыбы Васильев описал гораздо подробнее, чем с быком и оленем, о которых он говорит лишь вскользь, мимоходом. Деревянная фигура рыбы, преимущественно осетра, налима или щуки (среди предметов, привезенных В. Н. Васильевым, больше стерлядей), приготовляется заранее. В это изображение, «через рот, шаман водворяет побежденного духа. Говорят, — продолжает Васильев, — что последний (т. е. дух) не может никуда выйти из такой рыбы. Заключив несговорчивого духа в рыбу, шаман опять-таки сопровождает его в нижний мир» (273), а именно: «шаман падает ниц и, изображая ныряние в воде, сопровождает духа, чтобы он не раздумал как-нибудь и не вернулся обратно» (272). Здесь получается новая несогласованность. Изображение рыбы, в которое заключен демон, в воду не бросают; и найдены были автором эти изображения не в воде, а в лесу и в тундре (269). «Все бывшие в употреблении при камлании изображения на утро выносятся из жилья в лес или в тундру, смотря по тому, где жилье, и там аккуратно складываются или устанавливаются так, чтобы их было видно. В этом виде они и остаются, предоставленные действию непогоды и гниению. Каждое изображение употребляется в дело лишь один раз, и при каждом новом камлании делаются новые изображения».

«Этих сложенных в лесу или в тундре предметов никто из туземцев не только не трогает, но, напротив, даже обходят их далеко стороной, из боязни, чтобы могущие быть еще в них духи не причинили никакого вреда» (270—271).

Но если шаман сопровождал вселенного им в деревянную фигуру рыбы духа в нижний мир, то в самой фигуре, очевидно, духа уже нет. Если заключенный дух действительно уходит в нижний мир,

то вместилище для него должно быть также брошено в воду, так как путь в якутский нижний мир лежит через воду. Наконец, автор Васильев пишет: «говорят, что дух не может никуда выйти из такой рыбы» (273); но рыба осталась в тундре, а дух, по сообщению Васильева, будто бы отправился в нижний мир.

Такого рода неувязки в цитуемой работе В. Н. Васильева легко и просто объясняются тем, что автор имел под руками предметы шаманского культа начала XIX в. или даже более ранние, а объяснения ему давали случайные якуты-ямщики, которые знали кое-что о якутском шаманстве начала XX и самого конца XIX в. Экспедиция В. Н. Васильева на р. Хатангу и на восточный берег Хатангской губы, а также в низовья Анабара, где найдены все описываемые предметы культа, происходила осенью 1905 г. Все эти неувязки лишь убеждают нас, что у автора никакой своей теории не было, и он повторял механически то, что ему говорили якуты, а свидетельства и толкования самих якутов, и тем более самые предметы культа, сохранившиеся в целости в безлюдной тундре, для нас очень поучительны; только они нуждаются в особых комментариях, которые мы и пытаемся дать ниже.

По нашему мнению, и рыба, и олень, и лось одинаково суть леканы, в которых шаман вселял демонов болезни. Демон оставался в лекане, так как лекан соответствовал его зооморфной природе. Напомним, что щука, налим, стерлядь — все это как раз рыбы, демоническая природа которых известна всем почти народам Сибири (§ 23). Потому эти леканы и ставили в малообитаемые места тундры и леса, потому их и обегали люди, что в лекане остается жить демон болезни. Если даже он и не может выйти из лекана, то повредить проходящему мимо, близко от него, а особенно при соприкосновении с ним, он в силах; а вред со стороны его выражается в насылаемой им болезни. В числе духов-помощников якутского шамана есть и «бык» (272). Очень возможно, что он теперь мыслится в виде домашнего быка, но прежде это был, вероятно, опять-таки самец-лось. Среди шаманских духов-помощников встречаются также и демоны болезней, но это ничего не может изменить в нашем объяснении описанных выше долгано-якутских леканов.

Тунгусский шаман, приступая к лечению больного, также «велит наделать идолов, в виде зверей и рыб, которыми и обкладывают больного».[1] О дальнейшей судьбе этих «идолов» у нас нет сведений, но любопытно здесь непосредственное соприкосновение леканов с больным, — очевидно в целях перехода демона из больного в лекан, любой выбор которых ему предлагается шаманом. У енисейских тунгусов при шаманском камлании от болезней употребляются духи —

[1] Третьяков. Туруханский край, 433.

деревянные изображения человека на налиме, две деревянные сросшиеся хвостами рыбы-мамонты, плот из девяти антропоморфных онгонов и т. д.[1] По свидетельству Кривошапкина, на р. Енисее, камлая для излечения болезни, шаман кладет вокруг места камлания «разную рыбу, сделанную из дерева», а против больного вешает «фугуру вроде голубя».[2] У гольдов, по описанию Л. Я. Штернберга, шаман лечит больного таким образом: если в больного вселился дух, который не желает причинить этому человеку смерть, а только заставляет больного сделать изображение (лекан) и кормить его, — в таком случае шаман делает лекан из дерева или другого прочного материала, и духа-онгона кормят в лекане впредь до выздоровления больного. Если же дух хочет умертвить человека, то шаман изгоняет его из больного, часто обманом: изготовляет изображение его из травы, а когда дух поселится в этих травяных леканах, «соблазненный широкими обещаниями шамана», — то шаман его выбрасывает.[3] По словам С. М. Широкогорова, один из шести моментов камлания состоит в том, что шаман «при помощи других духов удаляет в специальное вместилище духа, вместившегося в больного».[4]

И. А. Лопатин очень подробно описывает, как шаман обманом, выдавая себя за дружественного демону болезни духа Калгама и соблазняя демона выдуманной перспективой, уговаривает демона Сэкка перейти из больной женщины в лекан, а потом в мешок; завязав в мешке, жарит Сэкка над огнем, наставляет его больше не ходить в данную фанзу и наконец, развязав мешок, выбрасывает лекан в кусты.[5] Во всех этих случаях леканы изображают именно того демона болезни, который обитает в больном человеке. Особый мешок для лекана имеется только в случае, описанном у Лопатина, да и этот мешок из рыбьей кожи потом был развязан.

После якутского шаманского камлания над больной глазами, с приношением в жертву скотины, была выброшена в глухой лес заготовленная к камланию обстановка. А. Н. Никифоров разыскал предметы этой обстановки в лесу, далеко от места камлания. Тут оказались: 9 штук досчатых изображений разных птиц; изображающий двуглавое существо столик об одной ножке; 9 палочек, изображающих рыб с обратными чешуями. Подставками для 9 птиц служили 9 лиственичных шестов с нетронутою корою, длиною около 2 м.[6] П. Козьмин описал в 1875 г. камлание тунгусского шамана над боль-

---

[1] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 131.
[2] Кривошапкин. Енисейский округ, I, 318.
[3] Штернберг, Гиляки, орочи, гольды, 465.
[4] Широкогоров. Опыт исследования, 41.
[5] Лопатин. Гольды, 273—275.
[6] А. Н. Никифоров. Отчет о поездке в Якутскую область. 1911 г. Изв. Русск. комитета, сер. II, № 3, 1914, 158.

ной девочкой. Три тунгуса перед камланием сделали из глины маленькие фигурки 12 оленей, 12 медведей и 12 бурундуков, а также приготовили из пшеничной муки фигуры 12 диких коз, 12 лисиц и 12 соболей. На вопрос Козьмина, для чего это делается, тунгусы отвечали: «во время камлания кам совершает путешествие к Танаре (небесному демону), но дорогой ему духи будут делать задержки. Чтобы духи не задерживали кама, для этого он должен будет одарить духов. Кому что понравится, то ему кам и подарит». Судя по дальнейшему описанию, это объяснение тунгусов было не вполне точным. Шаман камлал около жертвенного оленя, подле которого поставлены были на сошках фигуры оленей, медведей и др. Шаман сказал, между прочим: «Мне духи говорят — вот этот человек приносит нам жертву, а зачем же у одного оленя (разумеется фигурка из глины) рог сломан? Что же, он смеется что ли над нами?» — Фигурку исправили.[1] Из последних слов выходит, что фигурки считались жертвою духам.

Французский миссионер Гюк описал в 1844—1846 гг. свое путешествие по Монголии и Тибету. Описанное им обрядовое действие лам для лечения лихорадочной больной во многом тожественно с камланием сибирских шаманов. Между прочим, тут фигурирует кукла из сухой травы, в которой убивают духа болезни. Приглашенный к больной женщине лама сообщил, что в старухе сидит дьявол, которого надо поскорее убить. Вечером в тот же день в дом больной пришли восемь лам и сделали из сухой травы большую куклу, которую они назвали «дьяволом перемежающейся лихорадки». Эту куклу они посадили на кол, вбитый в землю посреди шатра, где находилась больная. Во время обряда лама встал и зажег куклу. Когда кукла воспламенилась, лама сильно вскрикнул, и все присутствующие подражали ему. Присутствующие монголы, которые сопровождали музыку лам ударами ладошей в такт и завыванием молитв, схватили горящего дьявола и побежали с ним в степь, далеко от палатки. Пока чутгур (дьявол) перемежающейся лихорадки горел при криках и проклятиях, ламы сидели, скорчившись, в палатке и напевали молитвы. В заключение лама назначил, чтобы больная целый месяц не возвращалась в свое прежнее жилище.[2]

Можно привести еще случай шаманского лекана: в Красноярском музее хранится деревянный конек, вывезенный с р. Чуны. «Это предмет шаманского культа, принадлежал русскому шаману».[3] Этот

[1] П. Козьмин. Алданский край Якутской области. Сиб. архив, 1913, № 1, 18—19.

[2] M. Huc. Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine. Paris 1853, 123—125.

[3] Н. И. Воробьев. Население причунского края, 110. ИОАИЭ, XXXIII, 1926, № 2/3.

«конек», конечно, был чем то вроде описанной нами выше деревянной «коровы» якутского шамана. Юракский шаман, «чтобы изгнать болезнь, подвешивал у головы больного лекан онгона в красном платке, кусок сукна от одежды онгона, хэге или сядая, волосы или кусок одежды. Больной садился около, и шаман в течение нескольких минут касался его тела в области сердца».[1]

Во всех приведенных случаях дух болезни вселяется в лекан, а этот последний большею частью выбрасывается — так же, как это мы видели у долган и якутов. Например, Рычков пишет, что духи болезней «вселяются в доски плота», а такими «досками» служат 9 антропоморфных леканов онгона темур; или: «дух болезни остается между ног деревянной фигуры, изображающей человека на налиме».[2]

Но бывают случаи, когда вселенный в лекан дух болезни убивается там, для чего обычно лекан колют ножом. Когда тунгусского шамана преследовал какой то неизвестный ему дух, шаман для расправы с этим духом сделал небольшое изображение, вместил туда вредившего ему духа и нанес ему ряд ударов ножом.[3] Выше (§ 21) мы привели несколько таких случаев убиения духа болезни в его лекане, причем иногда дело обходится и без шамана. Аналогичен орочский случай, где лекан служит шаману средством для воздействия на демона болезни. Узнав посредством гадания, какой именно дух мучит больного, орочский шаман ставит травяной лекан этого духа у порога, подносит ему к самому лицу (очевидно горячий) уголь, облитый жиром, или зажженную ветку багульника *Ledum pal.*, и говорит грозным голосом: «Ты зачем дал этому человеку болезнь? Скажи своей душе, чтобы она немедленно убралась из него!» Тут начинается камлание с его беснованиями, оглушительными ударами в бубен, звяканьем бубенчиков и т. п.[4]

Дальше следуют случаи, когда леканы и шаманский культ онгонов вообще рассматриваются как компенсация, своего рода награда демону болезни — за выход из больного. Тувинский шаман «ведет трудную борьбу или переговоры с тем духом, который мучит больного, и кончает предложением... завести какой-нибудь новый идол».[5] Когда кизыльцы жаловались шаману, что им онгоны не помогают, то шаман советовал или «почаще кормить» онгонов, или же «завести новых». И вообще, «весьма часто кизыльский шаман, призванный к больному или для какой-либо иной цели, советует поставить такого

---

[1] T. Lehtisalo. Entwurf einer Mythologie der Juraksamojeden. Цитую по книге Ufer. Religion und relig. Sitten bei den Samojeden, 25.

[2] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 131.

[3] Широкогоров. Опыт исследования, 57.

[4] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 436.

[5] Описание Минусинского музея, IV, 117.

или иного онгона».[1] Когда больной начинает уже выздоравливать, тогда орочский шаман велит сделать изображение духа-хозяина тигра или духа-хозяина медведя, которые здесь считаются добрыми демонами; некоторое время этих онгонов щедро кормят, а потом оставляют их в покое.[2]

Весьма многочисленны случаи, когда шаманы вселяют в леканы своих духов-помощников. Например, у енисейских тунгусов, по свидетельству К. Рычкова, шаман делает деревянное изображение рыбы тайменя или налима, так наз. deli, для того, чтобы отправить его в поиски за похитителем души больного.[3] Здесь, таким образом, имеется уже новое представление о причине болезни (§ 37): дух не вселяется в больного, а похищает его душу. Соответственно с этим изменилась и функция онгона. И у якутов, когда шаману требуется выполнить какое-нибудь важное поручение на расстоянии, он вселяет своего духа покровителя, ämägät, в соответствующее изображение и отправляет его по назначению.[4] Тунгусский шаман после камлания изготовляет из дерева несколько человеческих изображений, xhylмыко́р (собственно: теневые), которые должны стеречь и не пускать на обитаемый мир указанного шаманом духа.[5]

Многие фигуры на шаманском бубне оказываются, по своей функции, настоящими онгонами. Например, минусинские шаманы объясняли Н. Ф. Катанову рисунки на своих бубнах таким образом: две белые птицы излечивают глазные болезни; их кропят, между прочим, молоком, т. е. совершают обычный культ кормления онгонов. Две большие жабы излечивают болезни рук и ног. Большая рыба излечивает злокачественные нарывы. Две ящерицы и щука излечивают грудные болезни. Змея излечивает болезни ног.[6]

И независимо от камланий, сибирские шаманы считали выполнение культа онгонов прямой своей профессией, причем, как мы видели, они расширили функции онгонов, напр., посылая их для исполнения разных своих поручений и т. п. И даже те кизыльцы, которые лучше прочих сибирских народов сохранили дошаманские традиции культа онгонов, «заводя нового идольчика» (онгона), обращались к шаману с тем, чтобы он покамлал немного над новым онгоном, сам принес ему первую жертву и показал, как с ним обращаться. В частности, кизыльским онгоном чжалан «может распоряжаться только шаман, который обмахивает леканом этого онгона больного и сметает с него

[1] Клеменц. Заметка о тюсях, 29 и 24.
[2] Штернберг, там же, 437.
[3] Рычков. Енисейские тунгусы, 1922, 131.
[4] Штернберг. Избранничество в религии, 17; ср. Серошевский. Якуты, 648.
[5] Рычков. Енис. тунгусы, 1922, 120.
[6] Катанов. Среди тюркских племен, 540.

болезнь».[1] Свой онгон чага, от болезней сердца и живота, кизыльцы ставили также «при участии кама», шамана (29). Тегир-ам «введен или, лучше сказать, выдуман недавно одним кизыльским шаманом, ныне уже умершим» (32). Онгон од-емесь ставил также только кизыльский шаман (33).

У гиляков «шаманы делают чхнај (леканы) и кормят их. Кормление заключается в том, что дают сахар, саранку (луковичные корни дикой лилии) и т. п., и их съедает шаман; однако, только окружающим кажется, будто шаман съедает, а съедает сам кехн (дух)».[2] У орочей Татарского пролива, по словам Л. Я. Штернберга, леканы «делаются всякий раз по специальному указанию шамана»; кормление онгонов и забрасывание ненужных из числа их опять-таки «делается исключительно с помощью шамана и по его рецепту» (433). И у бурят — «чтобы завести онгон, нужно пригласить шамана, который делает онгон и освящает его, принося жертвы и призывая онгонов в сделанное изображение».[3] У вогулов шаман «кормит изображения богов», т. е. мажет им губы кровью, ставит перед ними чашки с мясом, которое затем съедает сам же с помощью присутствующих».[4]

Но с другой стороны, у всех почти сибирских народов встречались онгоны, культ которых совершался без всякого участия шамана и совершенно независимо от него. Такая независимость особенно ярко выражена у кизыльцев (§ 7), и это объясняется не упадком кизыльского шаманства, как думал Д. А. Клеменц, а переживанием от того старого времени, когда шаманов еще не было, но культ онгонов уже существовал. Выше (§ 8) мы описали «женские онгоны» минусинцев, к которым шаманы не имеют обычно никакого отношения. У тунгусов, описанных Г. М. Василевич, весь культ онгонов совершается охотниками без шамана, и только иногда лекан изготовляется «по заказу шамана».[5] Культ онгонов у чукчей, как он описан Поляковым, также совсем не связан с шаманами.[6]

Разнобой по вопросу об участии сибирских шаманов в культе онгонов легко и просто объясняется нашим предположением о том, что сибирские шаманы примкнули к готовому уже культу онгонов и включили обслуживание его в число своих функций. Но культ онгонов существовал уже и ранее появления шаманов-профессионалов.

Аналогия между культом онгонов и шаманством сказалась еще и в том, что те и другие были прежде родовыми. Родовой характер

---

[1] Клеменц. Заметка о тюсях, 32.
[2] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 322.
[3] Агапитов-Хангалов. Материалы, 28.
[4] Гондатти. Следы, 52.
[5] Василевич. Некоторые данные по охотничьим обрядам, 58—59.
[6] Поляков. Чукотские праздники, 102—103.

шаманов вряд ли нуждается в особых доказательствах. О нем говорят почти все наблюдатели-этнографы. Например, С. М. Широкогоров пишет: «У тунгусов шаман одновременно является родовым жрецом, волхвом, врачем и знахарем». Между прочим, новый спецкостюм шамана «сооружается на средства всего рода»; у манчжур этот костюм представляет ряд вариантов, «в зависимости от рода». Сам шаман — хранитель и хозяин родовых духов. Широкогоров знает случаи, когда шаман унаследовал духа от своей матери (45). Костюм шамана сохранялся, после его смерти, в роде, и переходил к следующему шаману из того же рода, вместе с духами-помощниками, из которых по крайней мере один обязательно оставался при костюме.[1] Известный всем факт наследственности сибирских шаманов говорит нам о том же самом.

§ 55. ШАМАНСТВО И ТОТЕМИЗМ

Сибирское шаманство возникло тогда, когда тотемизм в Сибири уже совершенно разложился и был заменен культом онгонов. Шаманы скоро освоили культ онгонов и много способствовали его дальнейшему развитию. Культ онгонов давно уже в Сибири оказывается чисто шаманским, причем он входит в функции одинаково и черных и белых шаманов. А так как в культе онгонов очень сильно наследие тотемизма, то и в шаманском культе имеются также прозрачные пережитки былого тотемизма. Мы остановимся только на одной серии таких пережитков — на зооморфности шаманских духов. Не ставя себе целью исчерпать относящийся сюда, очень обширный, хотя и однообразный, материал, — мы приведем лишь часть известных нам фактов, больше для общей характеристики.

Духи-помощники тунгусского шамана зооморфны. По словам К. Рычкова, это «существа самых разнообразных пород из царства зверей, пернатых, насекомых и пресмыкающихся. Они способны принимать любую форму и проникать всюду». В частности, среди них мы видим медведя, сокола, гагару, кукушку и т. д. Каждый шаман, кроме того, имеет при себе горностая, медведя, белку, горного барана и лисицу — в качестве тех же помощников, исполнителей поручений шамана.[2] Почти теми же самыми словами Л. Я. Штернберг характеризует гиляцких духов-помощников шамана. Эти духи, так наз. кехн, это «существа самых разнообразных пород: есть кехн-волки, сивучи, филины, олени, зайцы, небесные существа и т. д. Кехн способны принимать любую форму».[3] Духами-руководителями и духами-помощниками чукотского шамана чаще всего оказываются

[1] Широкогоров. Опыт исследования, 32—33, 45, 52, 55.
[2] Рычков. Енис. тунгусы, 1922, стр. 117.
[3] Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, 74; ср. Его же, Материалы, 41.

«звери и птицы — волк и ворон, мышь и сова, горностай, морж, белый медведь, рядом с неодушевленными предметами вроде ведра и иголки».[1] У долган и якутов духи-помощники шамана представляются в образе разных животных: рыб, птиц, насекомых и т. д.[2] Шаманские духи у якутов принимают вид следующих птиц и животных: гагары, ворона, медведя, волка, быка-пороза, россомахи, соболя и всех хищных животных.[3] Якуты считали самым сильным шаманом того, у кого духом-покровителем медведь; а у кого духами-покровителями дятлы, кукушки, идольчики [очевидно онгоны], «это уже самые слабые шаманы».[4] По В. Л. Серошевскому, у самых слабых шаманов духи-покровители, «их звериное воплощение» — собаки; сильнее их те, у кого духи-покровители бык-пороз, жеребец, орел, лось, черный медведь, волк».[5] Здесь заслуживает внимания очень редкий и необычный случай, когда в числе шаманских духов-покровителей фигурируют домашние животные: бык и жеребец, при одновременном преобладании однако же диких животных. Как свидетельствует рецензия В. М. Ионова,[6] в сообщениях В. Л. Серошевского об якутском шаманстве не мало недоразумений. В другом месте Серошевский говорит о духах-помощниках якутского шамана — кукушке, гагаре и тетереве (646). У Колымских якутов Серошевский видел деревянные фигурки лисицы и волка, «которых шаманка посылала отыскивать потерю» (648). Бурятские шаманы имели хубилганов, т. е. животных и птиц, находящихся у шамана на посылках: у одних шаманов хубилган — орел, у других — коршун, у третьих лягушка, и т. п.[7] Начинающий бурятский шаман имеет своими помощниками зайца и белку.[8] У минусинцев шаманы находятся в соглашении с Ирле-ханом, и известное число злых духов, айна, которые подчинены Ирле-хану, находятся в распоряжении шаманов и помогают им, состоя на их содержании. «По своей природе айна — невидимые духи, но они часто принимают вид людей, змей, собак, лисиц, птиц и т. п.».[9]

На зов ненецкого шамана «духи появляются в образе человека, волка, ворона, медведя, гагары, старухи и других животных и птиц. Все они — обитатели луны».[10] Это последнее замечание свидетельствует уже о росте мифологии, при котором духи и все религиозные

---

[1] Богораз. К психологии шаманства, 27.
[2] Васильев. Изображения долгано-якутских духов, 277.
[3] И. Корнилов. Из якутских поверий. Как становятся шаманами, 84.
[4] Пекарский-Попов. Среди якутов, 19.
[5] Серошевский. Якуты, 626.
[6] Живая старина, 1914, № 3/4, 317—372.
[7] Затопляев. Зуруктан-онгон, 9.
[8] Петри. Школа шаманов у северных бурят, 13.
[9] Castrèn. Nordische Reisen, II, 1856, 318.
[10] Г. Старцев. Самоеды, 127.

представления постепенно переносятся из окружающей человека трудовой обстановки на небо, в космическое пространство. «Злой шаман сносится с водяными духами, которые ему показываются из воды и болот в виде рыб, лягушек и других пресмыкающихся» (127). В книге Г. А. Старцева приведен также и рисунок ненца Ольги Вылка «Шаман и его духи». Тут видим окружающих шамана — одну летящую птицу, одну рыбу, четырех четвероногих животных и пять человекообразных; т. е. зооморфных духов более половины (124). Туруханские ненцы считали «постоянным служителем при своем шамане» духа коргу-тага, который «имеет образ оленя».[1] Духи-чародеи, noaidde-vuoinga, лопарских шаманов, служившие им, имели вид птиц (орлы, лебеди, голуби, коршуны, куропатки, разного цвета), рыб и оленя-самца.[2] У них же, равно как и у финских шаманов, имелись еще ганы, hanen — синеватые бескрылые, похожие на муху, животные; они хранились в кожаных мешках (сравнить онгоны в мешках: § 21), в горных пещерах. Шаман посылал их в известное место, и они приносили туда несчастье.[3] Даже у русских колдунов, которые, будучи прямыми преемниками шаманов, утратили уже всякую связь с шаманством, помощники крогуруши или коловерши «видом похожи на кошку».[4] Болгарский знахарь, при лечении болезней, не произносил заклинаний, а выл по-собачьи, сзывая чертей.[5]

Теперь нам вполне понятно, почему шаманы, призывая своих духов-помощников и покровителей, подражают звукам разных диких животных — рычанию тигра, реву медведя, вою волка, карканью и гоготанию птиц (гольды),[6] крику ворона и орла (тувинцы и чуванцы), крику сокола, совы и других птиц, чайки, куликов, гагары и т. п.[7] Чуванский шаман именно «воет по-волчьи, чтобы призвать к себе духа волка, кричит по-вороньи, чтобы призвать к себе духа-ворону. Якутский шаман в начале камлания три раза вскрикивает голосом гагары: чек! чек! чек! три раза кричит, как журавль, три раза кукует и три раза кричит вороном.[8] Танну-урянхайская шаманка прерывала свои причитания звуками, которые должны были означать прибытие духов: она всхрапывала, как конь, ржала по-лошадиному, куковала, как кукушка.[9] Во время чукотского «поголовного» (коллективного)

---

[1] Третьяков. Туруханский край, 426.

[2] Харузин. Русские лопари, 162.

[3] Шашков. Шаманство в Сибири, 103.

[4] Архив Географ. Общ. XL, № 36; XXXVI, № 56.

[5] С. Цветко. Хороба урама та ii лікування, 110. Етнограф. вісник, X, 1932, 110.

[6] Лопатин. Гольды, 277—278.

[7] Дьячков. Анадырский край, 127; Описание Минусинского музея, IV, 117; Маак. Вилюйский округ, III, 119; Серошевский. Якуты, 641.

[8] Приклонский. Три года в Якутской области, 55.

[9] Потанин. Очерки северо-западной Монголии, II, 85.

камлания на охотничьем празднике «звучали бешеные крики и взвизгивания, то человеческие, то прямо звериные — смотря по тому, какой именно дух имелся в виду».[1] Казахский баксы во время лечения больного «мычит как корова, ржет как жеребец, воркует как голубь, и все эти звуки баксы приписываются присутствующим джиннам».[2]

Происхождение якутских шаманов связывается в преданиях, с одной стороны, с орлом, а с другой, — с лиственницей или с березою, т. е. с тотемами животным и растительным. Орел съедает душу ребенка — будущего шамана, сносит и высиживает на лиственнице или березе яйцо и спускает вылупившегося ребенка в железную колыбель у подножия дерева. После этого новорожденный шаман поступает на попечение іја-кыл, т. е. мать-зверя или мать-птицы.[3] Чтобы стать шаманом, якут испивал крови змея.[4] Будущий шаман-ненец убивал ворона и съедал его сердце или печень, пока ворон еще трепетал в агонии; через это ненец получал будто бы способность понимать язык зверей и птиц.[5]

В обряде посвящения бурятского шамана имеется аллея из девяти берез, среди которых две, особенно большие, зовутся: мать, отец-дерево (эке, эцеге-модо). Их украшают девятью родами лесных животных — от белки до соболя. На дерево взлезают шаман и посвящаемый ученик его и там камлают.[6] По легендам, ненецкий шаман и сам иногда превращается в ворона (124), также как и душа гольдского шамана, покидая тело, принимала вид различных животных.[7] Лопари Финляндии были убеждены, что в Русской Лапландии есть шаманы, которые могут принимать вид оленей, медведей, волков, рыб, птиц и т. п. В таком превращенном виде шамана называют: wiroladsch, wirolainen.[8]

Когда орочский шаман почувствовал, что сила его исчезает и онгоны начинают забывать его, он «бубнит» (камлает) на особом месте, где устроен на небольшом возвышении помост и кругом помоста в землю воткнуты палки, на которые насажены деревянные изображения птиц. Это мифические птицы газа, с железными перьями. По легендам, шаманы обращаются в этих птиц и летают, чтобы похищать души.[9] Якуты клали тело умершего шамана в деревянную колоду, в головах его ставили деревянное изображение сокола, в ногах

---

[1] Богораз. К психологии шаманства, 8.
[2] Диваев. Баксы как лекарь и колдун, 327.
[3] Ионов. Орел, 8 и сл.
[4] Пекарский-Попов. Среди якутов, 21.
[5] Старцев. Самоеды, 123.
[6] Нил. Буддизм, 243.
[7] Лопатин. Гольды, 235—236.
[8] Castrèn. Nordische Reisen, I, 1858, 29.
[9] Лопатин. Лето среди орочей и гольдов, 17.

кукушку, а по бокам по идолу — «в знак того, что душу шамана духи уносят в свое церство».[1]

Все внешние принадлежности шаманов также тесно связаны с зооморфными духами. У туруханских шаманов на стенках бубна имелись изображения духов в виде человека, зверей, птиц, рыб и, между прочим, «нечто вроде ящерицы и огромного паука».[2] На бубне абаканского шамана имелись — кукушка, две черные птицы, т. е. орлы, две белые птицы, семь вороных коней, один волк, собака, медведь, две жабы, морское чудовище, щука, ядовитая змея, пестрая змея, серна, лось, две ящерицы. По толкованию абаканских шаманов, кукушка помогает своим голосом перечислять горы и воды, подкрепляя таким образом голос шамана. «Если на бубне нет кукушки, то нам и шаманить нельзя». Черные птицы — орлы находятся на посылках шамана и помогают излечивать кашель. Волк стережет шамана, когда тот летает по разным странам. Медведь стережет вход в юрту. Чудовище высасывает и излечивает нарывы. Белые птицы исцеляют больные глаза, жабы — больные ноги и руки; щука, змеи и ящерица — больную грудь и ноги. Лось и серна покровительствуют коням, на которых разъезжают шаманы.[3] Подобные же толкования записаны от минусинских шаманов: лягушка, змея и ящерица, изображаемые черною краскою на нижней части шаманского бубна, уводят нечистого духа на расправу к Эрлик-хану, они пугают своим присутствием злых духов. Рыбы исцеляют от брюшных болезней.[4]

У сагайцев непременною составною частью шаманской спецодежды служат крылья большого степного орла-стервятника, которые правильно лежат на спине и плечах шамана. Сзади привязываются медвежьи и рысьи острые когти. На голове шапка из зайца или какой-либо хищной птицы.[5] Спецкостюм карагасской шаманки «расшит лентами ровдуги, изображающими хвост и крылья птицы». «В общем, это как бы шкура, дающая шаманке возможность летать в верхний, средний и нижний миры. Бубен изображает оленя, на котором шаманка ездит».[6] Кисти шаманского костюма у карагасов изображали собою ящерицу, змею и лягушку, у танну-тувинцев — змей.[7] У баргузинских и нерчинских тунгусов спецкостюм «изображает птицу — выявление одного из главных шаманских духов»; или же он изображает изюбря, причем делается обязательно из шкуры этого зверя и снабжается на шапке или настоящими, или железными

---

[1] Приклонский. Три года в Якутской области, 58.
[2] Третьяков. Туруханский край, 429.
[3] Радлов. Образцы народной литературы, IX, 580.
[4] Катанов. Письма из Сибири, 30.
[5] Каратанов. Качинские татары, 631.
[6] Васильев. Краткий очерк быта карагасов, 76. Этнограф. обозр. 1910, № 1/2.
[7] Катанов. Поездка к карагасам, 161; Потанин, II, 84.

рогами изюбря.[1] У бурят на шаманских плащах имеются изображения разных зверей и птиц. М. Хангалов видит в них покойных предков-шаманов, которые ездят на орлах, медведях, ките, конях, зайце, или же сами обращаются в этих животных, а особенно в ворона, волка, гусей.[2] Непременная принадлежность бурятского шамана — две «конные трости», морин-хорьбо. Они имеют наверху резную конскую голову, на нижнем конце — подобие конского копыта и над ним — колено. Для большего сходства с конем, к ним привешивались маленькие стремена. Украшением этих тростей служили, между прочим, звериные шкурки горностая, белки, хорька.[3] У гольдов на шаманском посохе изображался медведь, тигр и другие звери. Шапка делалась только из шкур волка, медведя, енота и лисы; из прочих зверей делать шапку запрещалось.[4] Поясом орочской шаманки было изображение змеи, сшитой из козульей замши и набитой деревянными стружками. На шапке той же шаманки были нашиты изображения двух змей, вырезанные из жести, и жестяные рога, похожие на рога оленя.[5] В костюме якутского шамана «от грудей до пояса нашивают изображения птиц стерхов (журавлей), числом до семи; ниже вокруг навешивают подобие рыб, солнца и луны; все сие железное. К рукавам от лопатки пришивают железные полосы, называемые крыльями».[6] Сравнить описанные нами выше (§ 19) зооморфные подвески к шаманскому костюму, найденные при археологических раскопках на Урале.

§ 56. БЕЛЫЕ И ЧЕРНЫЕ ШАМАНЫ

В первобытно-коммунистическом обществе религиозные надстройки характеризуются единством. Религия едина — всегда в пределах одного рода, а часто и в пределах больших объединений родов, даже целого племени. На известной стадии развития классового общества социально-экономические отношения господствующего класса настолько отличны от экономики угнетенных классов, что это резкое отличие отражается также и в религиозной надстройке. Верхушка классового общества меняет свою прежнюю религию. Очень выпукло выявлен этот процесс, напр., в истории до-феодальной Руси, где он известен под традиционным названием «крещение Руси». Верхушка перешла к византийскому христианству, угнетенные классы оставались при прежнем «язычестве». Вместе с этим происходит из-

[1] Широкогоров. Опыт исследования, 33.
[2] Хангалов. Юридич. обычаи у бурят, 124—125. Этнограф. обозр. 1894, № 2.
[3] Агапитов—Хангалов. Материалы, 43.
[4] Шимкевич. Материалы, 14, табл. 14.
[5] Лопатин. Лето среди орочей и гольдов, 13.
[6] Описание якутов, 1822, 279.

вестный в истории почти всех организованных религий факт: верхушка общества резко противополагает свою новую религию старой религии угнетенных классов, т. е. своей же прежней религии, и эта последняя переходит теперь на положение «угнетаемой», в своего рода «подполье». В связи с этим демоны религии угнетенных классов превращаются теперь в «нечистую силу», религия их — в «черную веру», в низшие, гонимые и запрещенные культы.

У коренных племен Сибири классовое расслоение большею частью не достигло той стадии развития, когда происходит все вышесказанное. Только у бурят и у якутов произошло нечто подобное с рассечением шаманства на «черное» и «белое». Вообще же сибирский шаманизм сохранялся еще и в XIX в. как нечто более или менее единое. Причина этого в том, что сибирские племена сравнительно рано были завоеваны не-шаманистами, вследствие чего шаманство не было п р а в и т е л ь с т в е н н о й религией, хотя часто и было религией господствующего класса. Правительственной, официальной религией властей было христианство, местами ламаизм-буддизм. Шаманство даже там, где оно разделилось на черное и белое, вновь в большей или меньшей степени объединилось тем, что оно не было религией правительства, и в этом смысле было угнетаемым, во всяком случае — в оппозиции. Господствующему классу было очень выгодно сохранять видимость единства с угнетенным классом, и верхи часто даже выдвигали шаманство (в противоположность христианству или ламаизму) как фактор, объединяющий их с эксплоатируемым классом. Вот почему демоны сибирского шаманства — если и перешли местами на положение «нечистой силы», так только главным образом в глазах христианизованного или ламаизированного населения. А такого среди коренного населения Сибири было немного, ибо «крещение» везде было чисто формальным. Мы видим даже обратное: русское христианское население, не исключая иногда и попов, обращалось к услугам сибирских шаманов.

Таким образом, в Сибири идеология древнего шаманства не была вытеснена ч у ж и м и новыми религиями, как это произошло, напр., в Европе. А прежде того, древнее шаманство, в свою очередь, не вытеснило предшествующие ему культы онгонов и тотемов, а «сняло» их, поглотило их в себя. И анализируя систему шаманской религиозной идеологии, мы должны в нем найти снятые идеологии — культа онгонов и тотемизма, и найти не в виде разрозненных, единичных пережитков (как это бывает, когда древняя религия так сказать, механически, насильственно вытесняется чуждою ей новою религиею), а в виде более или менее цельной системы. Так, в русском православии мы находим лишь отдельные пережитки дохристианских местных культов, а в культе русских колдунов находим более или менее сохранившуюся систему древнейшей религии.

Изучая идеологию сибирского шаманства, мы обнаружили в ней различные воззрения по двум существенным вопросам: 1) о причинах болезни, и 2) о существовании добрых, благодетельных демонов. Древний сибирский взгляд на причину болезней такой: демон болезни вселяется в больного. Новый взгляд: любой демон, может быть и благодетельный, небожитель, берет к себе душу больного. У нас есть некоторые основания полагать, что распространению нового взгляда много способствовали так наз. белые шаманы. Но бесспорно для нас и то, что черные шаманы также точно проводят этот взгляд в своей религиозно-медицинской практике, как и белые. Белые шаманы служат светлым благодетельным демонам, а черные — вредным, злым. Но черные шаманы не отрицают существования добрых демонов, только с этими добрыми демонами они не имеют никакого общения. А поскольку белые шаманы также занимаются лечением болезней, постольку им необходимо сталкиваться в своей практике и с вредными демонами, так как душу больного чаще берут к себе не добрые демоны, а злые. Разница в том, что белый шаман действует на злых демонов с помощью и через посредство добрых духов. Таким образом белое шаманство исходит из сложной идеологии: демоны дифференцированы и находятся в иерархических отношениях друг ко другу. Но эта демонология поздняя: она отражает уже классовые отношения в обществе.

Белый шаман не приносит кровавых жертв. Но он посвящает изыха. А мы видели (§ 41), что между жертвенным животным и изыхом различие часто очень ничтожное. У якутов в изыха переводится демон болезни точно так же, как он переводится и в жертвенное животное. Эта функция изыха, к которой восходит функция древнееврейского «козла отпущения», безусловно очень древняя, во всяком случае древнее новых функций изыха — служить для езды демона или служить посредником между демоном и людьми.

Вообще, различие между черными и белыми шаманами в Сибири оказывается большею частью по существу очень ничтожным, если не считать тех редких случаев, где белым шаманом называют мага-заклинателя. Так определяет, напр., Н. Горохов в 1882 г., по которому белые якутские шаманы «просто говорят заклинания, которые состоят из просьб у Аи-Тоёна и благословений».[1] Н. Горохов указывает и еще одно отличие: белые шаманы (аи-оюн) «не могут делать зла». Это последнее мы считаем словесно-формальным отличием, так как вряд ли есть человек на свете, который «не мог бы делать зла».

Главное же, у минусинцев, напр., повидимому все шаманы черные. Во всяком случае наши источники не говорят о белых шаманах. На-

---

[1] Горохов. Следы шаманства у якутов, 38—39.

против, мы читаем, напр., такое сообщение Е. К. Яковлева: весеннее моление «небу и солнцу» (тигыр таих) считается находящимся вне сферы злых духов, и шаман для этого моления совсем не требуется. Мало того: взявшийся за такое моление шаман или просто присутствующий на нем шаман «безумеет и падает в корчах».[1] Отправляет этот минусинский тигыр таих «уважаемый всеми старик, знающий обычаи старины и слова жертвенной молитвы» (102). Конечно, другие авторы назовут, вероятно, этого старика «белым шаманом», но это будет уже смешение разных понятий, в которое едва ли не впал и Горохов. С другой стороны, у Кудинских бурят, кроме белых и черных шаманов, «существуют такие шаманы, которые служат и добру, и злу, западным и восточным тэнгриям, и подчиненным этим тэнгриям богам».[2] Т. е., здесь произошло уже, местами, полное химическое слияние функций белого и черного шаманства.

Мнение В. Ф. Трощанского, который выводит деление сибирских шаманов на белых и черных «из главной основы верований шаманистов» — дуализма, мы считаем ошибочным. Трощанский видит в философии сибирского шаманства резко выраженный дуализм, обе стороны которого равноправны в религиозно-культовом отношении.[3] Но появление в Сибири добрых демонов, в противоположность Трощанскому, мы должны отнести к позднему сравнительно времени. Буряты говорили о непримиримой вражде между белыми и черными шаманами,[4] но, как мы только что видели, борьба эта привела местами к появлению нового типа бурятских шаманов, объединивших в себе функции тех и других. Тунгусы запрещали черному шаману производить камлание лесному духу hiŋkon, как духу доброму.[5] Такого рода частичные и единичные ограничения наиболее характерны при различении белых и черных шаманов. А якуты, по словам В. М. Ионова, «белых шаманок допускали только теоретически».[6]

Мы видим в белом шаманстве попытку высшего класса создать свою собственную религию, отличную от религии угнетенного класса. Попытка эта не имела значительных результатов, так как сибирские социальные верхи скоро изменили свою тактику. Завоеванные русским царизмом, они стали всячески стремиться к религиозному объединению с эксплоатируемым ими населением. Белое шаманство потеряло в их глазах свою ценность, так как верхи ориентировались теперь уже на русскую власть, а с точки зрения этой последней белые шаманы не отличались от черных. История белого шаманства никем

[1] Описание Минусинского музея, IV, 102—103.
[2] Агапитов — Хангалов. Материалы, 46.
[3] Трощанский. Эволюция черной веры, III и 126.
[4] Шашков. Шаманство в Сибири, 82.
[5] Василевич. Некоторые данные, 63.
[6] Ионов. К вопросу об изучении дохристианских верований, 162.

еще не написана. Но память о том участии, которое приняли белые шаманы в классовом расслоении сибирского общества, сохранялась в смутном предании, которое приводит М. Н. Хангалов: «Старинные шаманы не уступали требованиям светского общества», причем под «светским обществом» нужно понимать господствующий класс у бурят. «Это, вероятно, продолжает Хангалов, и навело бурят на мысль бороться против жрецов их же оружием, и они создали новый, свой шаманский корпус, который согласился подчинить себя светской власти».[1] Хангалов явно записал это предание со слов бурятского феодала. По его выражению, эти новые шаманы «были добрыми гениями для людей», что мы понимаем так: новые, белые шаманы помогали господствующему классу бурят всячески угнетать и эксплоатировать бедняков, тогда как прежние (теперь уже черные) бурятские шаманы, жившие до начала разложения родового быта у бурят, не могли принимать активного участия в классовой борьбе, потому что тогда, при родовом строе, ее еще не было; зато они принимали большое участие в междуродовой борьбе.

---

[1] Клеменц — Хангалов. Общественные охоты у северных бурят, 150. Материалы по этнографии России, I, СПб. 1910, 150.

VIII. ЧУВАШСКИЙ ЙЕРЕХ

§ 57. ЙЕРЕХ И ТОТЕМ

Чуваши живут не в Сибири, а на востоке Европы. Но поскольку мы рассматриваем культ онгонов не с краеведной точки зрения, а как одну из стадий развития примитивной религии вообще, — постольку нам важно изучить европейский вариант этого культа. И это еще уместнее по следующему соображению. Вопрос о культе онгонов, плохо сохранившемся у чуваш, настолько запутан и наблюдателями и особенно исследователями, что выяснить его можно только лишь, имея в поле своего зрения всю ту сумму фактов, которую мы рассмотрели в предыдущих главах.

Для чувашского культа йереха мы находим в обширной литературе груду плохо записанных, часто противоречивых сообщений, из которых иные основаны на явном недоразумении. Рядом мы находим несколько разных теорий, кончая теорией этнографической экспедиции проф. Б. М. Соколова 1923 г., по которой чувашский йерех, это «божок правосудия».[1] Один из первых по времени исследователей, Александра Ф. Фукс в 1840 г. отметила, что йерех — это вылитый из олова «маленький идол с руками, ногами и глазами, величиною в вершок».[2] Это теоретически вполне правдоподобное мнение другие авторы большею частью отрицали на том основании, что чуваши отнюдь не идолопоклонники, и у них идолов быть не может.[3] Е. А. Малов считал термин йерех древне-еврейским словом: е р е к, я р а к, в значении зелень,[4] тогда как чувашское й е р е х вполне соответствует минусинскому и з ы х с обычным для чувашского языка ротацизмом. Точно так же и второе чувашское название для онгона т ю р и — вполне соответствует тюркскому т ӧ с, как все сибирские тюрки называли свои онгоны-леканы. Опять-таки здесь налицо ротацизм чувашского языка. Это единство чувашских терминов

---

[1] Соколов. По Петровскому уезду, 19. Труды Н.-Волжск. Обл. научн. общ. краеведения, XXXIV, № 4. Саратов, 1926.

[2] А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах, 97.

[3] А. Фукс, там же, 141, ответы К. Ф. Фукса; Магнитский. Об ирихах у чуваш, 2.

[4] Магнитский, там же, 4.

с сибирскими названиями для онгона служит лишним подтверждением нашего мнения, что чувашский йерех или тюри — это духи-онгоны.

О том говорит прежде всего функция йереха. Почти все решительно наблюдатели согласно говорят о том, что йерех насылает нарывы и другие наружные болезни, иногда еще и глазные. «Жертвы» йереху приносили, точнее говоря, йереха кормили чуваши для исцеления от этих именно болезней.[1] Иные говорят еще о болезни зубов, ушей, о ранах, об оспе и кори: эти две последние болезни чуваши считали также наружными.[2]

Что касается внешней формы йереха, то необходимо различать два главных вида его. В одних случаях йерех-дух представлен в виде антропоморфного лекана, чаще всего женской куклы. В других случаях ни антропоморфной, ни зооморфной фигуры нет, но есть древесная ветка, и мы склонны думать, что онгон-йерех восходит к тотему не животному, а к растительному.

Рассмотрим сначала антропоморфных йерехов. В районе Вольска йерех — это «куколка из тряпок или из дерева, одетая в женское или мужское платье. Ее сажали в ящик или в корзину и прятали в укромное место — под амбар, под ворота, или в чулан».[3] В районе Ядрина внешним изображением духа-йереха служила «кукла, представляющая девушку»,[4] в районе Чебоксар — «самодельная чувашская кукла, изображавшая женщину» (стр. 6).

В полное сходство с антропоморфными сибирскими онгонами, куклы йереха изображают собою — или заложных покойников, или умершего предка. В словаре Ашмарина описан йерех в виде женской куклы из тряпок, в чувашском костюме, с красной головой; он «первоначально произошел от старой девы»,[5] т. е. восходит к заложной покойнице (ср. § 38). У чебоксарских чуваш был широко распространен йерех Мелим хузя; в нем одни исследователи видят мухаммеданского шейха Малюм-ходжа, могила которого находится на вершине горы в г. Билярске, а другие — предка тех чуваш, у которых сохранялся культ данного йереха. Биография Мелим хузя, к сожалению, неизвестна. Изображением его служила не кукла, а березовая квадратная доска, вытесанная топором, 7 см толщины, 27 см длины и ширины.[6] В районе Буинска йерехи изображали умерших чуваш-

[1] Магнитский, там же, 2, 4, 7, 8, 12.

[2] Акимова. Чуваши с. Казанлы, 28; Михайлов. Обряды и обычаи чуваш, 115; Ашмарин. Словарь, V, 1930, 142—144; Ф. Виноградов. Следы язычества в дом. обиходе чуваш. Симбирск. 1897, с. 11; Магнитский. Материалы к объяснению старой чувашской веры, 70, 82 и др.

[3] Акимова. Чуваши с. Казанлы, 28.

[4] Магнитский. Об ирихах у чуваш, 6 и 12.

[5] Ашмарин. Словарь, V, 141.

[6] Магнитский. Материалы к объяснению, 74 и сл. Его же. Об ирихах, 13.

ских «садчиков», т. е. тех предков-чуваш, которые первыми поселились в данной местности. Это были «похожие на садчиков» деревянные или оловянные куклы; их называли именами тех лиц, которых они изображали, напр. Иошан, собственно дубовый. Н. И. Золотницкий пишет, что чувашские йерехи-духи имели «частные названия по своим свойствам, по качеству местности, по имени селения или владельца усадьбы, по именам христианских и мухаммеданских святых, а также по именам древних властителей». [1]

Как увидим ниже, чувашский культ йереха был родовым. Сохранялось даже обыкновение наследовать его не по мужской, а по женской линии. Эта древность культа заставляет нас предполагать существование до-антропоморфного йереха. И мы его действительно находим в переживаниях, только не зооморфным, как это обычно в Сибири, а растительным. И у нас есть вполне достаточные основания полагать, что чувашский культ йереха восходит к растительному тотему. Представление об йерехе цивильских чуваш В. И. Миролюбов в 1880 г. излагал такими словами: «Йирих — это два-три отдельно растущие дерева, большею частью вязовые. Дух, обитающий в них, менее зловреден для чуваш, чем дух киреметй. Он может вредить людям только наружными болезнями — вередами, ранами и разною сыпью на теле». Согласно местному поверью, если кто срубит одно из таких деревьев, тот на всю жизнь остался бы покрытым неизлечимыми струпьями. Сообщения В. Я. Смелова 1880 г. о чувашах Чебоксарского района почти полностью совпадают: «йирих — большею частью какое-нибудь дерево, редко — старый амбар. Йирих посылает наружные болезни, особенно чирьи». [2] Можно предполагать, что на местах, где некогда росло священное дерево, бывший тотем, чуваши возводили нежилые постройки, большею частью амбары для хранения имущества. Этим достигалась одновременно и неприкосновенность священного места, и обилие, богатство и целость имущества. С этим более или менее согласуется и новейшее сообщение 1925 г. о прежних верованиях чуваш Петровского района, где именем йерех называли «злых духов, которые будто бы обитают в низких местах и оврагах; им поклоняются, когда считают, что йерех вселился или в пенек, или в камень; к ним . . . ходят больные просить помощи». [3] Здесь особенно любопытно сохранение представлений о вселении духа. Излюбленное вселение в пенек может быть истолковано как память о прежней связи йереха с деревьями. Очень показательно также сообщение П. А. Троицкого 1887 г. о чебоксарских чувашах: «У кого в доме нет родового кузова, а вера в ириха есть,

---

[1] Магнитский. Об ирихах, 3 и 5.
[2] Магнитский. Об ирихах, 4.
[3] Соколов. По Петровскому уезду, 19.

те изготовленный ирих вешают в поле или в лесу на кусточках». Здесь йерехом названа жертва духу — кормление его лепешками и ритуальным киселем «нимерь», вареным из пшеничной муки в воде с коровьим маслом. Кузов, куда чуваши обычно клали разные жертвы йереху, называли тем же самым словом йерех, ирих и делали его нередко из вязовой коры или из бересты, или из липовых лык, иногда с черемуховым обручком.[1] Очень любопытное сообщение о чувашском йерехе Георги подтверждает теснейшую связь этого духа с растительностью: «Ерих составляет небольшая связка серебориных лоз, кои, нарезав осенью, ставят в угол избы своей и почитают оные столь священными или опасными, что никто и приступиться к оным не смеет. Они возобновляют своего ериха всякую осень, а старого пущают вплавь по реке».[2]

Мы знаем, что шиповник, Rosa canina, который встарь называли: сереборина, в качестве колючего кустарника считался оберегом.[3] Но чувашское почитание этого растения одним апотропеическим его характером не может быть объяснено. Для оберегов никто не требует неприкосновенности, а здесь она так ярко выражена. Обереги для обыкновенных людей ни в какой мере не «опасны»; напротив, они охраняют человека от опасностей. Ежегодное возобновление — также нечто совершенно необычное для оберегов, тогда как в культе растительных тотемов и онгонов оно очень обычно и понятно. Ительмены ежегодно возобновляли свои леканы, а саамы (лопари) каждую осень делали нового лекана Айеке, демона грома (§ 21).

Чувашский йерех обитал еще в яблоне и в рябине, причем апотропеический характер рябины у чуваш[4] надо объяснять именно тотемическим характером рябины у древнейших предков чуваш. Чебоксарские чуваши прежде верили, что дух-йерех живет в рябиновом кусте в саду одного чувашина дер. Масловой, причем они вешали на этот куст пряники, шарики из масла, кусочки олова на нитках и лоскутки холста. Владелец куста каждой из своих дочерей, при выходе их замуж, дал в приданое по рябиновой ветке от этого куста, и у дочерей его таким образом «завелись новые йерехи».[5] Здесь мы имеем еще и лишний случай передачи родового йереха по женской линии. По сообщению Н. И. Золотницкого, йерехи также живут в рябине.[6] Когда культ йереха был перенесен из растущего дерева в дом, тогда йереха, уже в виде антропоморфного лекана, подвешивали на рябиновую или липовую ветку, которую каждый год переменяли, бро-

---

[1] Магнитский. Об ирихах, 8, 10—11.
[2] Георги. Описание, I, СПб. 1799, 39.
[3] Зеленин. Магическая функция примитивных орудий, 725 и сл.
[4] Магнитский. Об ирихах, 12.
[5] Магнитский. Материалы к объяснению, 76, 77.
[6] Магнитский. Об ирихах, 81.

сая старую в воду.[1] Или же привязывали кисточку рябиновых ягод, также ежегодно осенью возобновляемую, к красной шерстяной нитке, которую продевали в середину свинцового кружка: предполагалось, что в таких круглых свинцовых пластинках любят обитать йерехи.[2] Или же клали рябиновые ветки в особые кузовья, которые хранили в своих житницах.[3] К. Ф. Фукс в 1840 г. называет йерехом «веточки, связанные из рябины, в каждом доме над дверьми находящиеся; они служат чувашам для удаления недоброжелательного духа, вредящего, как думают чуваши, достижению супружеской цели».[4] Таким образом, здесь рябиновый йерех превратился уже в оберег от духов, похищающих детей — после или до их рождения: лишнее доказательство тому, что оберегами-амулетами часто становятся бывшие тотемы и онгоны (ср. выше § 17). Чувашский тӳр килли, вполне аналогичный йерху, только лучше сохранивший свой общеродовой характер, обитал в яблоне, росшей в саду одного чувашина дер. Чушлам. Имеются еще сведения о подобных же местах обитания йереха — в священных липах, в осиновой роще, в растущем вязовом дереве и т. п.[5] «Ирихов кузов» обыкновенно висит на вязу.[6] Это разнообразие деревьев, с которыми тесно связан культ йереха, никого не должно смущать, так как йерех был родовым духом, и каждый отдельный род мог и даже должен был иметь своего тотема-дерево.

Родовой характер чувашских йерехов сохранялся во многих местах. Н. И. Ашмарин пишет, на основании описей коллекций Гос. этнографического музея в Ленинграде, об йерехах — «покровителях рода».[7] В Чебоксарском уезде, по словам П. А. Троицкого, «йерех — вещь родовая, наследственная».[8] В районе Вольска «почти у каждой семьи был свой йерех; у группы же дворов или у целого конца села был высший йерех — т ю р и. Чем старее был йерех, тем больше его почитали».[9]

Чувашские тюри и йерехи прежде переходили в наследование по женской линии. Например, в район Сызрани йерех был занесен из бывшей Казанской губернии девицами-снохами, и имели его не в каждом доме.[10] Сравнить чуваш из района Петровска, где отцовский род уже вполне победил, но йерехи еще переходят со снохами, с женами; однако такие женские йерехи здесь уже не в почете: «он

[1] А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах, 93.
[2] Милькович. Записки о симбирских чувашах, 52.
[3] Магнитский. Об ирихах, 2, сообщение В. П. Вишневского 1846 г.
[4] А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах, 141.
[5] Магнитский. Материалы к объяснению, 77—80.
[6] Этнограф. обозр. 1893, № 3, 132.
[7] Ашмарин. Словарь, V, 141.
[8] Магнитский. Об ирихах, 7.
[9] Акимова. Чуваши с. Казанлы, 28.
[10] В. И. Михайлов. Обряды и обычаи чуваш, 115.

валялся где-нибудь в углу под кроватью, а кланялись своему старому»,[1] т. е. отцовскому. Мы уже говорили о чувашском обычае давать дочерям в приданое ветки рябины, от которых заводились новые йерехи. Антропоморфное изображение йереха у чуваш чаще было женским, в виде девушки.[2] Сравнить казанских татар, которые отцовскую киреметь (очень близкий к йереху культ антропоморфного духа) передавали сыновьям, а материнскую — дочерям.[3]

В культе йерехов очень широко распространены оловянные или свинцовые, а иногда и серебряные, жестяные бляхи и плитки. Часто они производят впечатление простых украшений того кузова, в который кладут «жертвы» духу. Такими украшениями их и считал В. А. Сбоев.[4] Иные чуваши и называют их жертвою йереху. Но когда чувашские мальчики заметили подвешенный на изгородь оловянный слиток, сняли его на землю и стали хлестать прутьями, то на следующий день у одного из шалунов вскочил чирей, и в этом чуваши увидели наказание за оскорбление духа-йереха.[5] Более точным мы считаем сообщение Мильковича, по которому йерехи «любят обитать в свинцовых кружках, в середину которых продета красная шерстяная нитка с кисточкой рябиновых ягод».[6] Только одна А. Ф. Фукс в 1840 г. отметила йереха в виде оловянного же литого антропоморфного идола, но вид антропоморфных кукол у йерехов очень обычен.

Для нас, конечно, не может быть никакого сомнения в том, что культ йереха древнее металлических украшений и слитков. И мы можем ставить вопрос только так: откуда ведет свое начало представление о том, что йерех любит обитать в металлических кружочках? Представление это развилось как позднее и неудачное объяснение тем металлическим, а прежде деревянным пластинкам, при посредстве которых духу йереху люди передавали свои болезненные нарывы. Йерех, как и все онгоны, насылал на людей болезни, которые люди пытались возвращать ему, что так обычно в культе сибирских онгонов. Специальностью йереха были нарывы-вереда, раны и другие наружные болезни, к которым чуваши неудачно присоединяли также оспу и корь. С точки зрения растительного происхождения йереха эта его медицинская специальность нам вполне понятна: древесные колючки и сучки так часто «впивались» в тело человека в виде заноз, и примитивные люди очевидно объясняли это «вселением» в них дерева-тотема, а потом растительного духа. Для обратной передачи болезни ее источнику к ране прикладывали какую-нибудь деревянную

---

[1] Акимова. Чуваши с. Казанлы, 28.
[2] Магнитский. Об ирихах, 12.
[3] Магнитский. Материалы к объяснению, 77.
[4] Магнитский. Об ирихах, 3.
[5] Магнитский, там же, 8, 10, 12, ср. 2 и 4.
[6] Милькович. Записки о симбирских чувашах, 52.

пластинку, которую потом передавали тотему или онгону. Память об этом сохранялась в следующей практике чуваш: они брали липовую дощечку, намазывали ее маслом, прикладывали к чирью и потом бросали туда, где обитает йерех или тўр килли. [1] Впоследствии эти деревянные пластинки были заменены оловянными и другими металлическими кружочками, сначала, вероятно, монетами, которые также предварительно накладывали на чирей. [2] Г. Комиссаров правильно замечает: «ириха часто обманывают тем, что бросают ему круглые жестянки наподобие (и вместо) серебряных монет». [3] С этими металлами были потом связаны магические представления. Расплавляя олово или свинец для «жертвы» йереху, чуваши капали металл на топор или косарь, рассуждая: как легко с топора или ножа снимается застывший сплав металла, так же легко йерех снимет и очистит струпья с больного. [4] Рядом развилось иное магическое же представление: если хотели кому-нибудь отомстить, то сгибали пластинку пополам «в виде пирога», и говорили: «Согни, кереметь, моего врага так, как я согнул этого ириха!» [5] В таком случае пострадавшему, для излечения, надо найти эту согнутую пластинку и разогнуть ее.

Таким образом, йерех первоначально был растительным тотемом и потом прошел через стадию онгона. В качестве онгона он имел своим леканом женскую куклу. Типичный для йереха лекан — свинцовая или оловянная фигура. В. И. Михайлов пишет, что йерех «вылит из олова или свинца». [6] Аналогичное явление мы встречаем у казанских татар: при лечении болезни от испуга, татары подвязывали к больному фигурку из свинца, для чего выливали растопленный свинец (кургашин) в воду. [7] Тут уже налицо одновременный момент гаданья: так как люди не знали, какой именно дух напугал больного, то они предоставляли воде и свинцу определить фигуру духа. Тут, таким образом, мы имеем объяснение для известного способа гаданья посредством выливания в воду растопленного свинца или олова. При гаданье вообще предполагается присутствующим дух, а духу нужен лекан для вселения. Литье олова в воду — изготовление такого именно лекана, который одновременно указывает и будущее, для чего люди и вызывали духа. У бурят отмечен религиозный обряд «хон шутхахо», т. е. возлияние оловом: лили олово в молоко или тарасун через ветошку из конского волоса. [8]

---

[1] Магнитский. Материалы к объяснению, 80.
[2] Магнитский. Об ирихах, 4.
[3] Комиссаров. Чуваши Каз. заволжья, 380.
[4] Магнитский. Об ирихах, 8.
[5] Магнитский. Материалы к объяснению, 82, примеч. 1.
[6] Михайлов. Обряды и обычаи чуваш, 116.
[7] Кайюм-Насыров. Поверья и обряды казанских татар, 25
[8] Затопляев. Некоторые из онгонов, 118.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК СОЧИНЕНИЙ, ЗАГЛАВИЯ КОТОРЫХ ПРИВОДЯТСЯ В ЦИТАТАХ СОКРАЩЕННО

1. Абрамов Н. А. Описание Березовского края. Записки И. Русск. географического общества, XII. СПб., 1857, стр. 329—448.
2. Агапитов И. Н. и Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии. Известия Восточно-сибирского отдела И. Русск. географического общества, XIV, Иркутск, 1883, № 1/2, апрель, стр. 1—61.
3. Акимова Т. М. Чуваши села Казанлы Вольского уезда. Труды Нижне-Волжского научного общества Краеведения, XXXIV, Саратов 1926, № 4.
4. Андреев В. Н. Остатки культа сядаев у самоедов. Известия Гос. русского географического общества, LXII, Л. 1930, № 4.
5. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев собранные во время путешествия по Алтаю в 1910—1912 гг. Сборник Музея антропологии и этнографии, IV, 1924, № 2.
6. Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб. 1914. Сборник Музея антропологии и этнографии, II, № 2.
7. Анучин Д. Н. К истории искусства и верований у приуральской чуди. Археологические известия и заметки, издание Моск. археологического общества, 1893, № 3/4, стр. 93—101

7а. Анучин Д. Н. К истории искусства и верований у приуральской чуди. Материалы по археологии восточных губерний, III, М. 1899, стр. 87—160.

8. Аргентов Андрей. Путевые записки священника миссионера в приполярной местности. Записки Сибирского отдела. И. Русск. географического общества, IV. СПб., 1857, стр. 3—60.
9. Арефьев В. С. Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии. Известия Вост.-сибирского отдела Географического общества, XXXII, Иркутск, 1901, № 1/2.
10. Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка, I—V. Казань — Чебоксары, 1928—1829.
11. Байков Н. А. Манчжурский тигр. Харбин. 1925. Общество изучения Манчжурского края, серия А.
12. Балаганский сборник. — См. Хангалов М. Н.
13. Банзаров Доржи. Черная вера или шаманство у монголов. СПб. 1891 (первое издание этой книги вышло в 1846 г.).
14. Баторов П. П. Аларские тайлаганы. Известия Вост.-сибирского отдела Гос. русск. географ. общества, LI. Иркутск, 1926, стр. 109—122.
15. Баторов П. П. Бурятские поверья о бохолдоях и анахаях. Записки Вост.-сибирского отдела географического общества, I, 1890, № 2.
16. Баторов П. П. и Хороших П. П. Материалы по народному скотолечению иркутских бурят. Иркутск, 1926. Бурятоведческий сборник, издание Бурят-монгольской секции Вост.-сибирского отдела РГО, II, стр. 50—60.

17. Баторов П. П. Народная медицина бурят. 1926. Бурятоведческий сборник, 1.
18. Бауэрман К. Следы тотемического родового устройства у Паренских коряков. Советский север, 1934, № 2, стр. 70—78.
19. Белькович А. Л. Из дневника во время экспедиции по исследованию Уссурийского края летом 1894 г. Труды Приамурского отдела Географ. общ. 1895 г. Хабаровск, 1896.
20. Белявский Фр. Поездка к Ледовитому морю. М. 1833.
21. Березин И. Н. См. Сборник летописей.
22. Биллингс. Путешествие капитана Биллингса. Извлечено Сарычевым, 1811.
23. Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов северно-восточной Азии. Этнографическое обозрение, 1910, № 1/2, стр. 1 и сл.
24. Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, I. Образцы народной словесности чукоч. СПб. 1899.
25. Богораз В. Г. Очерк материального быта оленных чукчей, составленный на основании коллекций Н. Л. Гондатти. Сборник Музея антропологии и этнографии, I, № 2. 1901. СПб.
26. Бурыкина Н. Н. Якутские обычаи, связанные с рождением ребенка. Сборник трудов исследовательского Общества Саха Кескиле, V, стр. 142—150. Якутск, 1928.
27. Бурятские сказки и поверья, собранные Н. М. Хангаловым, Н. Затопляевым и другими. Иркутск, 1889. Записки Вост.-сибирского отдела Географ. общ., I, № 1.
28. Варсонофьева В. А. Географический очерк бассейна Уньи. Северная Азия, 1929, № 4.
29. Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов. Этнография, 1930, № 3.
30. Васильев Б. А. Основные черты этнографии ороков. Предварительный отчет по материалам экспедиции 1928 г. Этнография, VII, 1929, № 1, стр. 3—22.
31. Васильев В. Н. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства. Живая старина, 1909, № 2/3.
32. Васильев В. Н. Краткий очерк быта карагасов. Этнографическое Обозрение, 1910, № 1/2, стр. 46—75.
33. Васильев В. Н. Тунгусы Алдана и Маи. Рукопись 1930 г.
35. Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов. СПб., 1910. Сборник Музея антропологии и этнографии, I, № 8.
36. Васильев В. П. Записки о Нингуте. Записки Географического общества. XII, СПб., 1857, стр. 80—109.
37. Вениаминов И. Записки об островах Уналашкинского Отдела, I—III. СПб., 1840.
38. Вениаминов И. Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на сев.-зап. берегу Америки. Сын отечества, XI, 1859.
39. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера. М. 1893 (первое издание вышло в 1870 г. в Томске).
40. Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, записанные в Верхоянском округе И. А. Худяковым. Иркутск, 1890. Записки Вост.-сибирского отдела Географ. общ. по этнографии, I, вып. 3.
41. Виташевский Н. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями. Сборник Музея антропологии и этнографии, V, вып. 1. Пгр., 1918.
42. Виташевский Н. А. Материалы для изучения шаманства у якутов. Записки Вост.-сибирского отдела РГО, II, № 2. Иркутск, 1890.

43. Виташевский Н. А. Якутские материалы для разработки вопросов эмбриологии права. Известия Вост.-сибирского отдела РГО, **XXXIX.** Иркутск, 1908, приложение.
44. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Л., 1934.
45. Воробьев Н. И. Население Причунского края. Известия Общества археологии, истории и этнографии, **XXXIII.** Казань, 1926, № 2/3.
46. Вруцевич М. С. Обитатели, культура и жизнь в Якутской области. Записки Географ. общ. по отд. этнографии, **XVII,** вып. 2, СПб., 1891.
47. Гапанович И. И. Камчатские коряки. Современное положение племени и значение его оленного хозяйства. Тиентсин, 1932.
48. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей, **I—IV.** СПб., 1799.
49. Georgi. Merkwürdigkeiten verschiedener unbekannten Völker des Russischen Reichs. Leipzig, 1777.
50. Герасимов М. Мальта. Палеолитическая стоянка. Иркутск, 1931.
51. Герстфельд. О прибрежных жителях Амура. Вестник Географ. общ., **XX.** СПб. 1857.
52. Гондатти Н. Л. Культ медведя у инородцев сев.-зап. Сибири. Труды Этнографического отдела, **VIII.** М., 1888, стр. 74—87.
53. Гондатти Н. Л. Следы языческих верований у маньзов. Там же, стр. 49—73.
54. Городской Гр. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губ. Этнографический сборник Географ. общ., **VI,** СПб, 1864, смесь.
55. Горохов Н. Следы шаманства у якутов. Известия Вост.-сибирского отдела РГО, **XIII,** № 3, Иркутск, 1882.
56. Горохов Н. Юрунг-уолан. Якутская сказка. Там же, **XV,** № 5/6 Иркутск, 1884, стр. 43—60.
57. Диваев А. А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. Известия общества археологии, истории и этнографии при Каз. унив., **XV.** Казань, 1899, № 3, стр. 307—341.
58. Диваев А. А. Ит-ала-каз. Этн. Обозр. 1908, № 1/2.
59. Дитмар Карл. О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчах. Вестник Географ. общ., **XV** и **XVI.** СПб., 1855 и 1856, отд. 5.
60. Дмитриев-Садовников Гр. На Вахе. Ежегодник Тобольск. губ. Музея, **XVI,** Тобольск. 1916, стр. 1—15.
61. Дунин-Горкавич А. А. Тобольский север. Этнографический очерк местных инородцев, **III.** Тобольск, 1911.
62. Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен. Сборник Музея антропологии и этнографии, **IX.** Л., 1930, стр. 267—291.
63. Дьячков Г. Анадырский край. Рукопись жителя села Маркова. Записки Общества изучения Амурского края, **II.** 1893.
64. Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, **I.** Труды Этнографического отдела, **V.** М. 1877.
65. Ефремов В. С. Якутский род. Известия Вост.-сибир. отдела РГО, **XXVI.** Иркутск, 1896, № 4/5, стр. 206—230.
66. Ешевский С. Заметка о пермских древностях. Пермский сборник, **I.** М. 1859, стр. 132—142.
67. Жамцарано Ц. Ж. Онгоны агинских бурят. Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909. Записки Географ. общ. по отд. этнографии, **XXXIV,** стр. 379—394.
68. Житков Б. М. Полуостров Ямал. СПб., 1913. Записки Географ. общ. по общей географии, **XLIX.**

69. Западный берег Камчатки по записям Ушакова и Елистратова. Записки Гидрографического департамента морского министерства, X. СПб., 1852, стр. 136—155.
70. Затопляев Н. И. Анахаи. Записки Вост.-сибир. отдела РГО, II, № 2. Иркутск, 1890.
71. Затопляев Н. И. Зуруктан-онгон. Там же.
72. Затопляев Н. И. Некоторые из онгонов, почитаемых в Аларском ведомстве. Известия Вост.-сибир. отдела РГО XLIX. Иркутск, 1911, стр. 116—142.
73. Зеленин Д. К. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских. Lud Slowianski, I. Краков, 1930, стр. 219—238.
74. Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий. Известия Академии Наук СССР, Отделение общественных наук, Л. 1931, № 6, стр. 713—754.
75. Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Географ. общ., I—III. Пгр. 1914—1916.
76. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пгр., 1916.
77. Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии, I—II. Сборник Музея антропологии и этнографии, VIII—IX. Лгр., 1929—1930.
78. Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и белоруссов. Известия Академии Наук. Отделение общественных наук, 1933, № 8, стр. 591—629.
79. Зеленин Д. К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов. Советская Этнография, 1935, № 5, стр. 3—16.
80. Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. Сборн. Сергею Федоровичу Ольденбургу. Л., 1934, стр. 215—240.
81. Zelenin Dm. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der Altaischen Türken. Jnternat. Archiv für Ethnographie, Bd. 29, № 4/6, S. 83—98.
82. Zelenin Dm. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin u. Leipzig, 1927.
83. Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири, Л., 1934. Издание Института народов Севера.
84. Ионов В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов. Сборник Музея антропологии и этнографии, V, вып. 1. Пгр.. 1918.
85. Ионов В. М. Медведь по воззрениям якутов. Живая Старина, XXIV, 1915, № 3, приложение № 3, стр. 051—058.
86. Ионов В. М. Орел по воззрению якутов. Сборник Музея антропологии и этнографии, I, № 16, СПб. 1913.
87. Иохельсон В. И. По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юкагирский быт и письмена. Известия Географ. общ. XXXIV, 1898, стр. 256—290.
88. Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, I, СПб., 1900. Изд. Акад. Наук.
89. Iochelson W. The Koryak, vol. VI. Religion and Myths. N. York, 1905.
90. Иславин Вл. Самоеды в их домашнем и общественном быту. СПб., 1847.
91. Кандо Касьян. Наши гиляцкие суеверия. Тайга и Тундра, 1930, № 2.
92. Карагасы. Этнографический сборник Географ. общ., IV. СПб., 1858, О карагассах, стр. 1—19.
93. Каратанов И. И. и Попов Н. Качинские татары Минусинского округа. Известия Географ. общ., XX, 1884, № 6. (Н. Ф. Катанов разъяснил, что речь идет не о качинцах, а о сагайцах; Отчет 1897 г., стр. 19, примеч.).
94. Castrén M. A. Nordische Reisen und Forschungen, I. Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838—1844. St.-Ptb. 1853; II. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845—1849. St.-Ptb. 1856. Herausgegeben von Anton Schiefner.
95. Castrén M. A. Vorlesungen. Die finnische Mythologie. St.-Ptb. 1853.

96. Катанов Н. Ф. Отчет о поездке 1896 г. в Минусинский округ. Казань 1897 г. Ученые записки Казанск. унив., 1897 г.

97. Катанов Н. Ф. Письма из Сибири и восточного Туркестана. СПб., 1893. Приложение к 73 тому «Записок И. Академии Наук», № 8.

98. Катанов Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890 г. Записки Географ. общ. по отд. этнографии, XVII. СПб., 1891.

99. Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен. Известия Географ. общ., XXIX. СПб., 1893, № 6.

100. Каюм-Насыров. Поверья и обряды казанских татар. Записки Географ. общ. по отд. этнографии, VI, СПб., 1880.

101. Клеменц Д. А. Заметка о тюсях. Известия Вост.-сиб. отдела РГО, XXIII. Иркутск, 1892, № 5/6, стр. 23—35.

102. Козьминский И. И. Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов. Гарино-амгунская экспедиция 1926 г. Л., 1929. Известия КИПС, № 3.

103. Кокиев С. В. Записки о быте осетин. Сборник материалов по этнографии Дашковского музея, I. М., 1885.

104. Кон Феликс. За 50 лет. Собрание сочинений, III, М. 1934. Экспедиция в Сойотию. Изд. Всес. общ. политкаторжан и ссыльно-поселенцев.

105. Кон Феликс. Предварительный отчет по экспедиции. Известия Вост.-сибир. отдела РГО, XXXIV. Иркутск, 1903, № 1.

106. Корнилов И. Из якутских поверий. Как становятся шаманами. Известия Вост.-сибир. отдела РГО, XXXIX. Иркутск, 1910.

107. Коропчевский Д. А. Народное предубеждение против портрета. СПб., 1892.

108. Костиков Л. Боговы олени в религиозных представлениях хасово. Этнография, 1930, № 1/2.

109. Костиков Л. Законы тундры. Л., 1930. Труды Полярной Комиссии Акад. Наук СССР, III.

110. Костров Н. А. Очерки Туруханского края. Записки Сибирского отдела РГО, IV. СПб., 1857, стр. 61—175.

111. Костров Н. А. Очерки юридического быта якутов. Записки Географ. общ. по отд. этнографии, VIII. СПб., 1878, отд. 2.

112. Костров Н. А. Юраки. Записки Сибирского отд. РГО, 1856, № 2.

113. Кочнев Д. А. Очерки юридического быта якутов. Известия Общества археологии, истории и этнографии, XV. Казань, 1899, № 5/6, стр. 3—176.

114. Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гиляков Сахалина. Этнография, VII, 1929, № 1.

115. Крейнович Е. А. Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии. Там же, XII, 1930, № 4, стр. 29—54.

116. Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь, I—II. СПб., 1865.

117. Ксенофонтов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929.

118. Кузнецова А. А. и Кулаков П. Е. Минусинские и ачинские инородцы. Материалы для изучения. Красноярск, 1898. Изд. Енисейского губ. статистического комитета.

119. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов. Якутск, 1923. Записки Якутского краевого географ. общ. I.

120. Кустанаев Худабай. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Сочинение воспитанника IV класса Туркестанской учительской семинарии. Ташк., 1894.

121. Кушелевский Ю. И. Северный полюс и земля Ялмал. Путевые записки. СПб., 1868.
122. Леонтович Сергей. Природа и население бассейна р. Тумни, Приморской обл. Землеведение, 1897, № 3/4, стр. 1—74.
123. Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Предварительный очерк. Известия Гос. ин-та нар. образования в гор. Чите, I, Чита, 1923, стр. 40—97.
124. Лопарев П. Мифология остяков и самоедов. Наш край, 1924, № 1. Тобольск.
125. Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922. Записки общества изучения Амурского края, XVII.
126. Лопатин И. А. Орочи — сородичи манчжур. Харбин, 1925. Общество изучения манчжурского края, серия А, вып. 6.
127. Лопатин Н. А. Лето среди орочей и гольдов. Владивосток, оттиск из газеты «Далекая Окраина». Изд. Общества изучения Амурского края (о путешествии 1913 г.).
128. Луговской Л. Е. Легенда о двух остяцких идолах Тобольского музея. Ежегодник Тоб. губ. музея, II. Тобольск, 1894.
129. Маак Р. Вилюйский округ Якутской области, III. СПб., 1887.
130. Магнитский В. К. Об ирихах у чуваш. Известия общества археологии, истории и этнографии, IX, вып. I. Казань, 1891, стр. 1—13.
131. Магнитский В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Каз. 1881.
132. Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров. Сборник Музея антропологии и этнографии, III. Пгр., 1915.
133. Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края. Живая старина, XXIV, 1915, № 1/2.
134. Максимов А. Н. К вопросу о тотемизме у народов Сибири. Ученые записки Института истории Ранион, VII, М., 1926, стр. 3—14.
135а. Малов С. Е. Несколько слов о шаманстве турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губ. Живая старина, 1909, № 2/3.
135б. Малов С. Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров. Живая старина, XXI, 1912, № 1.
136. Маргаритов В. Об орочах императорской гавани. СПб., 1888. Изд. Общества изучения Амурского края.
137. Милькович К. Быт и верования чуваш Симбирской губ. Из записок уездного землемера 1783. Известия Общества археологии, истории и этнографии, XXII. Казань, 1906, № 1, «Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII в., о чувашах» (стр. 34—67).
138. Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов. Записки Географ. общ. по отд. этнографии, X. СПб., 1888, № 3.
139. Мицкевич С. И. Мэнэрик и эмиряченье, формы истерии в Колымском крае, Л., 1929.
140. Мордвинов А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае. Вестник Географ. общ., XXVIII. СПб., 1860, отд. 2, стр. 25 и след.
141. Moszynski Kaz. Kultura ludowa slowian, II. Kraków, 1934. Polska Akademja Umietnosci.
142. Насекин. Корейцы Приамурского края. Труды приамурского отд. РГО 1895 г. Хабаровск, 1896, статья 5.
143. Неклепаев И. Я. Народная медицина в Сургутском крае. СПб., 1900. Литературный сборник в память женщины-врача Е. П. Серебрениковой.
144. Никольский Н. В. Народная медицина у чуваш. Чебоксары, 1929. Изд. Нар. Ком. Здравоохранения ЧАССР.

145. Нікольскі Н. М. Жывёлы у звычаях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства. Менск, 1933. Беларуская Акадэмія Навук, Інстытут гісторыі імя М. Н. Пакроускага. Працы секцыі этнографіі, вып. 3.

146. Нил. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб., 1858.

147. Новицкий Григорий. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное в 1715 г. Изд. Л. Майков. СПб., 1884. Памятники древней письменности и искусства.

148. Овчинников М. Из материалов по этнографии якутов. Этн. обозр. 1897, № 4.

149. Ойунский П. А. Якутская сказка, ее сюжет и содержание. Сборник трудов исследовательского общества Саха Кескиле, вып. 1 (4). Якутск, 1927.

150. Описание якутов, их происхождение, население страны Ленской, внутреннее их управление, покорение под власть России, благосостояние, нравы и обычаи. Северный архив, журнал истории, статистики и путешествий, издаваемый Ф. Булгариным, часть III. СПб., 1822, № 15, стр. 204—221; № 16, стр. 273—300; № 17, стр. 367—380.

150 а. Описание Минусинского музея. — См. ниже Яковлев, № 236.

150б. Островских П. Е. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. Живая старина, 1895, № 2/3.

151. Павловский В. Л. Вогулы. Казань, 1907.

152. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Изд. Акад. Наук СССР.

153. Пекарский Э. К. и Васильев В. Н. Плащ и бубен якутского шамана. Материалы по этнографии России, I. СПб. 1910.

154. Пекарский Э. К. и Попов Н. Н. Среди якутов. Случайные заметки. Иркутск. 1928. Очерки по изучению Якутского края, II. Издание Якутской секции Вост.-сиб. отд. РГО.

155. Пекарский Э. К. и Цветков В. П. Очерки быта приаянских тунгусов. СПб., 1913. Сборник Музея антропологии и этнографии, III.

156. Пель-Горский. Инородческое население по притокам Уссури, Бикину, Иману и Ваку. Труды Приамурского отдела РГО. 1895 г., Хабаровск, 1896, статья 4.

157. Передольский В. В. По Енисею. Быт енисейских остяков. СПб., Изд. Девриена.

158. Пестов И. Записки об Енисейской губернии 1831 г. М., 1833.

159. Петкевич Г. Материалы по народной медицине литовцев. Живая старина, 1911, № 2, стр. 167—218.

160. Петри Б. Э. Оленеводство у карагас. Иркутск, 1927.

161. Петри Б. Э. Школа шаманов у северных бурят. Иркутск, 1923. Труды профессоров и преподавателей Иркутского гос. университета, V.

162. Подгорбунский И. Из мифологии бурят и монголов шаманистов. Тенгрии. Сибирский сборник, приложение к «Восточному обозрению» 1894 г., вып. V и VI. Иркутск, 1894.

162 а. Поляков. Чукотские праздники. Сов. Север, 1933, № 3.

163. Попов А. А. Долганы. — Тавгийцы (рукописи). — «Тавгийцы» теперь вышли из печати. 1936. Труды ИАЭ, I, № 5.

164. Попов Н. Качинские татары. — См. выше Каратанов.

165. Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении. Этнографический сборник Географ. общ. VI. СПб., 1863.

166. Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии, I—IV. СПб., 1881—1883.

167. Потанин Г. Н. Тангутско-тибетская окраина. СПб., 1893.

168. Потанина А. В. Из путешествий по восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895.
169. Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турок. Культура и письменность Востока, V. Баку, 1929, стр. 123—149.
170. Потапов Л. П. Пережитки культа медведя у алтайских турок. Этнограф-исследователь, журнал научно-исследовательского этнографического кружка Этноотделения Геофака ЛГУ, № 2/3. Л., 1928, стр. 15—22.
171. Поярков Ф. В. Из области киргизских верований. Этн. обозр. 1894, № 1.
172. Приклонский В. Л. О шаманстве у якутов. Известия Вост.-сибир. отдела РГО, XVII. Иркутск, 1886, № 1/2.
173. Приклонский В. Л. Три года в Якутской области. Живая старина, 1891, № 3 и 4.
174. Припузов Н. П. Животные средства лечения у якутов. Этн. обозр., 1898, № 2.
175. Прокофьев Г. Н. Остяко-самоеды Туруханского края. Этнография, VI, 1928, № 2, стр. 96—103.
176. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, IX. СПб. 1907. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Перевод.
177. Росляков И. П. Похоронные обряды остяков. Ежегодник Тобольск. губ. музея, V. Тобольск, 1895—1896, статья 16.
178. Руденко С. И. Башкиры. Опыт этнологической монографии, часть II. Быт башкир. Л. 1925. Записки РГО, XLIII, № 2.
179. Руденко С. И. Инородцы нижней Оби. СПб., 1914. Труды Общества землеведения при СПб. университете.
180. Рычков К. М. Енисейские тунгусы. Землеведение, 1922, приложение.
181. Савенков И. Т. Из разведочных материалов по археологии среднего течения Енисея. Известия Вост.-Сибирск. отдела РГО, XVII. Иркутск, 1887, № 3/4.
182. Самоеды мезенские. Этнографический сборник Географ. общ., IV, СПб., 1858.
183. Сборник летописей. История монголов, сочинение Рашид-Эддина. Перевод И. Н. Березина. Труды восточного отдела Археологического общества, V. СПб., 1858.
184. Свербеев. Путевой журнал купца Мих. Барамыгина 1855 г. Записки Сибирского отдела, IV, СПб., 1857, смесь.
185. Семенов А. А. Из области религиозных верований горных таджиков. Этн. обозр., 1899, № 4.
186. Серебряков М. В. К вопросу о праазиатских элементах культуры у хакасов. Из материалов поездки в Хакасский округ Сиб. края летом 1927 г. Этнограф-исследователь, журнал научно-исследовательского этнографического кружка Этноотделения Геофака ЛГУ, № 2/3. Л., 1928, ср. 28—35.
187. Серошевский В. Л. Как и во что веруют якуты. Этнографический набросок. Сибирский сборник, приложение к «Восточному обозрению» 1890 г. Выпуск II. Иркутск, 1891, стр. 106—188.
188. Серошевский В. Л. Якуты. СПб., 1896. Изд. Географ. общ.
189. Сидоров А. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян Komi Му, 1924, № 1/2, стр. 43—50.
190. Сильницкий А. П. Быт гиляков на низовьях Амура. Труды Приамурского отдела 1895 г. Хабаровск, 1896, статья 7.
191. Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск, 1890. Записки Вост.-Сибир. отдела РГО, I, № 2.
192. Смирнов И. Н. Очерк культурной истории южных славян, I—III. Казань. 1900 и 1904. Ученые записки Казанск. университета.

193. Сорокин Н. Путешествие к вогулам. Отчет. Казань, 1873. Труды Общества естествоиспытателей при Казанск. унив., III, № 4.
194. Спицын А. А. Шаманизм в отношении к русской археологии. Записки И. Русск. археологического общества, XI, № 1/2. Труды отделения славянской и русской археологии, IV. СПб., 1899, стр. 167—176.
195. Спицын А. А. Шаманские изображения. Там же, VIII. СПб., 1906.
196. Старцев Г. Остяки. Социально-этнографический очерк. 1928. Прибой.
197. Старцев Г. Самоеды. Л. 1930.
198. Стефанович Я. На шаманстве. Землеведение, 1897, № 1/2.
199. Стуков К. Очерки монголо-бурят, кочующих в восточной Сибири. О пище монголо-бурят буддистов. Записки Сибирского отдела РГО, VIII. Иркутск, 1865, стр. 121—172.
200. Суслов И. М. Шаманство и борьба с ним. М., 1931. Советский Север, 1931, № 3/4.
201. Теплоухов Ф. А. Древности Пермской чуди в виде баснословных людей и животных. Пермский край. Сборник сведений о пермской губернии, II. Пермь, 1893, стр. 1—74.
202. Терешкин М. Н. Очерки пушного дела в Якутии. Очерки по изучению Якутского края, I. Иркутск, 1927, приложение.
203. Титов Е. И. Тунгусско-русский словарь. Иркутск, 1926.
204. Третьяков П. И. Туруханский край, его природа и жители. Записки Географ. общ. по общей географии, II, 1869, стр. 215—530.
205. Трощанский В. Ф. Любовь и брак у якутов. Живая старина. 1909, № 2/3, стр. 17—26.
206. Трощанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902. Ученые записки Казанск. университета, год 70, № 4, апрель.
207. Тюшов В. Н. По западному берегу Камчатки. СПб., 1906. Записки Географ. общ. по общей этнографии, XXXVII, № 2.
208. Ufer H. Religion und religiöse Sitte bei den Samojeden. Erlangen, 1930. Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, V.
209. Финдейзен Ганс. Из поездки к кэто. Северная Азия, 1929, № 2.
210. Фукс Александра. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.
211. Хангалов М. Н. Балаганский Сборник. Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят. Томск, 1903. Труды Вост.-Сибир. отдела РГО, V.
212. Хангалов М. Н. Новые материалы о шаманстве у бурят. Иркутск, 1890. Записки Вост.-сибир. отдела РГО, II, № 1.
213. Харузин Н. Н. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. Этн. обозр., 1898, № 3, стр. 1—36; № 4, стр. 1—37.
214. Хороших П. П. Заметки по шаманству. Посвящение лошади и быка. Этнографический бюллетень, № 1. Иркутск, 1922.
215. Чернецов В. Жертвоприношение у вогулов. Этнограф-исследователь, № 1, август 1927 г. Л. Изд. Н.-и. этнограф. кружка.
216. Шатилов М. Б. Ваховские остяки. Этнографические очерки. Труды Томского краевого музея, IV. Томск, 1931.
217. Шашков С. Шаманство в Сибири. Записки Географ. общ. II, 1864.
218. Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896. Записки Приамурского отдела, II, № 1.
219. Шимкевич П. П. Некоторые моменты из жизни гольдов и суеверия. Этн. обозр., 1897, № 3, стр. 1—20.
220. Шимкевич П. П. Обычаи, поверья и предания гольдов. Этн. Обозр., 1897, № 3, стр. 135—147.

221. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. Ученые записки историко-филологического факультета во Владивостоке, I, № 1.
222. Шишмарев. Сведения о чукчах капитана Шишмарева, 1821 г. Записки гидрографического департамента морского министерства, X, СПб., 1852.
223. Шренк Л. Об инородцах Амурского края, III. Этнографическая часть. Вторая половина: черты семейной, общественной и внутренней жизни. СПб., 1903.
224. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы. Под редакцией и с предисловием Я. П. Алькор (Кошкина). Хабаровск, Дальгиз, 1933.
225. Штернберг Л. Я. Избранничество в религии. Этнография, III, 1927, № 1.
226. Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов. Сборник Музея Антропологии и Этнографии, V, № 2. Л. 1925.
227. Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб. 1908. Изд. Акад. Наук.
228. Шульц Л. Р. Салымские остяки. Записки тюменского общества научного изучения местного края, I. Тюмень, 1924.
229. Шухов И. Н. Река Казым и ее обитатели. Ежегодник Тобольск. губ. музея, XXVI. Тобольск, 1916, отдел. 2.
230. Щукин Н. С. Буряты. Журнал министерства внутренних дел, XXVI, 1849.
231. Щукин Н. С. Несколько слов о бурятской медицине. Там же, стр. 414—423.
232. Щукин Н. С. Поездка в Якутск. СПб. 1844, изд. 2-е.
233. Щукин Н. С. Якуты. Журнал министерства внутренних дел, VII, 1854, отд. 3, стр. 1—46.
234. Эдинг Д. Горбуновский торфяник. Предварительный очерк археологических работ 1926—1928 гг. Материалы по изучению Тагильского округа, вып. 3, полутом 1. Тагил, 1929. Тагильский музей краеведения и Тагильское общество изучения местного края.
235. Яковлев Е. К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах. Поверья, легенды, пословицы. Известия Красноярского подотдела Вост.-сибир. отдела РГО, I, № 3, 1902.
236. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея, IV. Минусинск, 1900.
237. Ястремский С. В. Остатки старинных верований у якутов. Известия Вост.-сибир. отдела РГО, XXVII, 1897.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

в местечке Рогов (литовское Rogas — алтарь). Величина камня: около 2 м длины, около 1 м ширины и 55 см вышины. Литва и жмудь приписывали змее «дар лечения болезней» и кормили живых змей в своих домах (Древности, Археологический вестник 1867, I, май—июнь, с. 137).

Рис. 11. Изображения змей, найденные при раскопках Гляденовского жертвенного места на Урале (Анучин. К истории искусства и верований, 124, № 81). Ср. «медный змей» в библейской легенде о странствовании древних евреев в пустыне: он исцелял от змеиных укусов (Числ, XXI, 9).

Рис. 12. Медное изображение лягушки или жабы, найденное на р. Инве, б. Пермской губ., в Верх-Ошибском приходе (J. R. Aspelin. Suomalais-ugrilaiset muinaist. alkeita, 1875, с. 181, № 164). Ср. ниже № 13.

Рис. 13. Железная жаба — вотивное приношение из Нижней Баварии в Висбаденском музее. Символ женской матки. Жабе баварцы приписывают помощь при родах: матка в виде жабы выходит изо рта роженицы после родов, чтобы выкупаться, после чего роженица выздоравливает (Handelmann. Ueber den Krötenabergl. Zeitschr. f. Ethn., XIV, 1882, с. 24 и 315). Сравнить латышские, литовские и славянские поверья о том, что внутри человека, в том числе и у мужчины, имеется «мать» (латышское mate; славянское дъна) — кусок мяса с 4 ногами; этой «дъна», похожей на жабу, приписывались разные женские и костные болезни (Труды Этнографического Отдела, VI, 1881, с. 115; Wisla, IV, 1890, с. 686; М. И. Соколов, Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками. М., 1894; Петкевич, Материалы по нар. медицине литовцев, 187).

Рис. 14. Каменные фетиши племени Вебиа в Новой Каледонии, изображающие рыбу и головы птиц (Durands Besuch bei den Webias, в журн. Globus, т. 80, 1901 г., с. 238, рис. 2).

Рис. 15. Ярга, пантера или барс, онгон гольдов; см. о нем в § 7 (Шимкевич, Материалы, 40 и прилож. 5).

Рис. 16. Хафу-ярга, пантера с крыльями и сидящим на ней аджеха — антропоморфным онгоном-амулетом, который гольды делали при сильных сердечных спазмах. Хафу-ярга приписывались желудочные болезни: беспрестанно шевелясь в желудке человека, этот онгон, будто бы, причинял невыносимую боль утолщением на своем хвосте (Шимкевич, Материалы, с. 43 и 58).

Рис. 17. Амбан-со, тигр, онгон гольдов; делали его при болезнях живота и для хорошего промысла (Шимкевич, Материалы, 40 и прилож. 8).

Рис. 18. Амбан-со-мухани, онгон гольдов: крылатый тигр, носящий на себе антропоморфного онгона аджеха. Делали «при общем недуге и брюшном тифе», а без аджеха — для удачи в промысле (Шимкевич, Материалы, 45 и прилож. 8). Такого же аджеха на онгоне льва (? мухан) гольды называли еще: окчаланко, т. е. человек верхом (там же, с. 59).

Рис. 19. Коллкеру-доонта, медведь, онгон гольдов; делали при общем недуге и при ревматизме рук; тело покрыто стружками (Шимкевич, там же, 45 и прилож. 6).

Рис. 20. Тоому-доонта, медведь с двумя леканами аджеха на шее; гольды делали для исцеления недуга, а то же без аджеха делали для удачи в рыбном промысле (Шимкевич, там же, с. 45 и прилож. 6).

Рис. 21. Медведь, деревянный «идол» у гиляков. На поясе его изображены — спереди жабы, сзади—ящерицы и змея (Шренк, Об инородцах, III, табл. 58, № 1).

Рис. 22. Тюлень, «идол» мангунов (Шренк, там же, III, табл. 59, № 4).

Рис. 23. Онгон оленя у тунгусов (Georgi. Merkwürdigkeiten, табл. II, № 4). См. § 14.

Рис. 24. Тунгусский онгон птицы (там же, табл. II, № 5).

Рис. 25. Деревянное изображение той рыбы, которую желает поймать Васюганский остяк; это изображение он кладет у корней почитаемого дерева (Karjalainen, там же, II, 152). См. § 15.

Рис. 26. Мукка-Хафоани, деревянный сом, который делали гольды в целях успешной ловли сомов (Шимкевич, там же, 46 и прилож. 7).

Рис. 27. Металлическое изображение рыбы, найденное в бывшей Пермской губ. (Aspelin, там же, 1875, с. 182, № 165).

Рис. 28. Деревянная чаша, которую употребляли орочи на медвежьем празднике. Из коллекции Леоп. Шренка 1857 г. МАЭ, № 36—209. На ручках чаши два резные изображения медведя.

Рис. 29. Серебряная бляха, на которой изображен всадник с соколом, окруженный разною дичью. Найдено в бывшей Пермской губ. (Ешевский, Пермский сборник, I, 139 и рис. 2). Магический характер рисунка весьма вероятен.

Рис. 30. Бляха из красной меди с изображением медвежьей головы. Найдена в б. Пермской губ. Очень сходна с бронзовым литым изображением из покинутой остяцкой божницы на р. Иртыше, дефектное изображение которого см. у Карьялайнена, там же, II, 72, № 27. (Из статьи С. Ешевского «Заметки о Пермских древностях». Пермский сборник, I, М., 1859, с. 140 и рис. 14).

Рис. 31. Бронзовое изображение медведя, найденное в б. Пермской губ. Вид спереди и сбоку; внутри пустота (Ешевский, там же, с. 139 и рис. 4—5).

Рис. 32. Ненецкий антропоморфный онгон сядей с деревянным волком на цепи. Об этом двойном онгоне пишет также Ив. Лепехин, который видел его в 1772 г.: «божок, держа на цепи волченка, будто бы, запрещал настоящим волкам прикасаться к оленям» (Записки путешествия, IV, 115). В 1930 г. этот же «волчий сядей» описал Л. Гейденрейх в своей статье «Канинские самоеды» (Советский Север, 1930, № 4, с. 26): здесь волк уже не на цепи, а на веревке; онгон ставили «на бугре недалеко от пасущегося стада оленей». А. В. Журавский в своей брошюре «Европейский русский север» (Архангельск, 1911, с. 27 и рис. II) дает фотографию онгона «старшина — дух волков», откуда мы ее и заимствуем. См. § 17.

Рис. 33. Медное изображение гуся, найденное в Минусинском округе (Анучин. К истории искусства и верований, 125).

Рис. 34. Медная бляха из вогульской могилы — с изображением лебедя или гуся. Из раскопок Н. Л. Гондатти 1887 г. Таких блях Гондатти было найдено немало; они, повидимому, русской работы первой половины XVIII в. Внутри ободка изображения оленя, орла с добычей в когтях, летящей птицы, лошади или всадника на коне. Вогулы говорили, будто эти бляхи «почитались как идолы» (Анучин. К истории, 136, № 97). Возможно, что могилы были шаманские и бляхи — нашивки на шаманской одежде; однако, мы склонны думать, что шаманы в данных нашивках сохраняли, усилив, то, что было обычным прежде и у простых людей.

Рис. 35. Металлическое изображение медведя, найденное в «чудской могиле» близ р. Оби (Aspelin, там же, 173, № 153).

Рис. 36. Бронзовый медведь, найденный в бывшей Тобольской губ. (там же, 173, № 154).

Рис. 37. Неизвестное животное (лось?) из Гляденовского жертвенного места (Спицын. Шаманские изображения, 63, № 79).

Рис. 38. Медное животное, найденное близ гор. Галича Костромского (Aspelin, там же, 85, № 64).

Рис. 39. Птица (филин?) с лицом человека на груди. Найдено в бывшем Бийском уезде, в руднике Петровском; коллекция Фролова в Гос. Эрмитаже.

Рис. 40. Птица с лицом человека на груди. Найдено в бывшем Чердынском уезде. По бокам крыльев — птицы и головы лося (?), внизу два ящера (Спицын. Шаманские изображения, 38, № 279).

Рис. 41 Бронзовый лист с фигурами семи животных, на груди которых человеческие лица. Найдено на р. Печоре, в Соплясе бывшего Устьсысольского уезда (Aspelin, там же, 164, № 143).

Рис. 42. Трехглавая птица (орел?) из бронзы, с человеческим лицом и головами драконов на груди. Найдено на р. Каме, в бывшей Ганнской волости Чердынского уезда (Теплоухов, в сборн. «Пермский край», II, табл. 2, № 6).

Рис. 43. Изображение птицы (ласточки?) с человеческим лицом на груди и двумя человеческими же фигурками на крыльях. Коллекция Тобольского музея (Анучин. К истории, 100, № 16; Спицын. Шаманские изображения, № 276).

Рис. 44. Фигура человека с хищною (?) птицею на голове, из бывшей Пермской губ. (?). Исторический музей (Спицын, там же, 34 и № 225).

Рис. 45. Деревянная скульптура лосихи (самки лося), найденная в 1928 г. в Горбуновском торфянике в районе Тагила за Уралом (Эдинг, Горбуновский торфяник, 11). См. § 19.

Рис. 46. Антропоморфный керамический фетиш у вадшахов восточной Африки; ему приписывают, между прочим, смерть детей (P. Thomé. Die Götzen am Kilimandscharo. Globus, т. 83, 1903 г., с. 231).

Рис. 47. Тӯктӯјa якутов — вместилище для духа ӱöр'я, сшитое из бересты белым конским волосом. Фотография И. П. Сойкконена. См. § 21.

Рис. 48. Внутренность культового домика для изображений умерших близнецов — у гиляков о-ва Сахалина. Передняя стена и перед крыши на рисунке сняты. После похорон близнеца гиляки делают особый домик с изображением близнецов и помещают этот домик в доме родителей близнецов или где-нибудь недалеко, как предмет особого культа. К изображениям этих близнецов обращаются в случаях бесплодия, а также при болезнях, при отправке в далекий путь, на охоту и т. д. (Л. Я. Штернберг. Античный культ близнецов. Сборник МАЭ, III, 1916, стр. 164, 185—188, табл. XIV, № 2).

Рис. 49. Фатача — мешочек, в который гольдский шаман завязывал душу плачущего ребенка, а также душу имеющего родиться ребенка, если у матери было подряд несколько выкидышей (Шимкевич, Материалы, 14 и прилож. 18). Сравнить маленькие мешочки, в которых женщины ойротов-тубаларов прежде хранили засушенные детские пуповины (киндык); мешочки эти они носили на поясе, и по числу их всегда можно было определить число детей у данной женщины (рукопись А. В. Анохина, 1926 г., Архив Анохина, № 97—139). В пуповине предполагалось наличие души? Сравнить еще кошелек, сшитый из кожи неродившегося лосенка: в нем вогулы хранили прежде свои талисманы-леканы — камешки в виде голов животных, куколку из тряпок и дерева, металлический слиток с изображением лося, зуб медведя и т. п. (К. Д. Носилов. У вогулов. СПб., 1904, с. 12).

Рис. 50. Антропоморфный керамический фетиш вадшахов в восточной Африке с кольцеобразной перевязкой (так наз. «жертвенное кольцо») на шее (Thomé, в журн. Globus, т. 83, 1903, с. 231, 234 и рис. 2). Сравнить онгоны вогулов, которые, «по местному обычаю, опоясаны десятками поясков» (Носилов, там же, с. 53, ср. 88).

Рис. 51. Связка из обрезанных ушей жеребят, чалу шамана-предка Тархана; ежегодно пополняется новыми вырезками из ушей. Такие связки ойроты подвешивали прежде к более чтимым онгонам — яйыку, курмушу и друг. (Анохин. Материалы, 146, № 122; рукописный дневник 1914 г. в Архиве Анохина).

Рис. 52. Джули — онгоны гольдов, всегда женские, из лиственницы или осины: § 36 (Шимкевич, Материалы, 56 и прилож. 10).

Рис. 53. Женская статуэтка из бивня мамонта, найденная в Мальтинской палеолитической стоянке Восточной Сибири. В. И. Громов удачно видит в ней человека с накинутою на него цельною шкурою пещерного льва, так что назади виден хвост (Проблемы истории докапиталистических формаций, V, 1935, № 1/2, с. 167). Мы склонны сопоставлять с гольдским антропоморфным онгоном яргааями, одетым в шкуру пантеры (ярга, см. ниже № 54), и видим здесь переход

от зооморфного онгона пантеры-ярга к антропоморфному онгону ярга-аями (Шимкевич, Материалы, 41).

Рис. 54. Гольдский антропоморфный онгон аями-ярга, одетый в шкуру пантеры-ярга. Срв. выше № 15 (Шимкевич, там же, 41 и прилож. 1).

Рис. 55. Антропоморфный лекан из красной меди; на несоразмерно большую голову накинута медвежья шкура с лапами. Найден на берегу р. Камы, в с. Гаревском бывшей Пермской губ. (Теплоухов, в сборнике «Пермский край», II, 1893, с. 28 и № 6 на табл. 1; ср. Aspelin, там же, 165, № 144).

Рис. 56. Обломок плоской пластинки, отлитой из сталевидного сплава; найден на р. Косве, на Трениной горе, бывшего Пермского уезда Останинской волости. Над головою человека голова дракона (Теплоухов в сборнике «Пермский край», II, с. 23 и табл. 1, № 1).

Рис. 57. Бронзовая голова человека с фигурками двух мелких животных на ней. Найдена в 1835 г. близ гор. Галича Костромского (Aspelin, там же, 85, № 63).

Рис. 58. Антропоморфная фигура с человеческим лицом на груди. По бокам два животных как бы грызут голову человека. Найдена в 1880 г. на р. Иртыше при раскопках Чувашского мыса близ Тобольска. Фигура литая из сероватого металлического сплава, длиною 6 см, шир. 3.5 см (В. М. Флоринский, Первобытные славяне, ч. II, вып. 2. Томск, 1897, с. 286, № 81). Ср. аналогичные фигуры у Теплоухова в сборнике «Пермский край», табл. III, №№ 2—3 и 6—7.

Рис. 59. Человек-тигр, деревянный гиляцкий «идол» (Шренк, Об инородцах, III, табл. 56, № 1).

Рис. 60. Неопределенное животное и на нем человек-всадник (Спицын, Шаманские изображения, 62 и № 69). На груди человека нечто вроде змеи (?), и это обстоятельство побуждает нас видеть в человеке больного, поскольку змея — известный символ болезни. Найдено в Гляденовском жертвенном месте на Урале. Ср. выше № 37.

Рис. 61. Лосэ — антропоморфный деревянный онгон кетов на Енисее, несколько напоминает лягушку (В. В. Передольский, По Енисею, 1909, с. 60).

Рис. 62. Лосэ кетов, антропоморфный онгон (Передольский, там же, с. 58).

Рис. 63. Хеге, деревянный антропоморфный онгон ненцев Большеземельской тундры на восток от р. Печоры. Нижний конец заострен, чтобы втыкать его в землю. По бокам обозначены ребра, на груди сердце. Привезен Д. Травиным в 1926 г.

Рис. 64. Чалыг, курмежек (онгон) ойротов-кумандинцев на р. Бие. Делали из березы; одна нога короче, так как Чалыг был хромой. Кумандинцы говорят, что Чалыг сопутствует человеку на охоте; во время тяжелой болезни они поят Чалыга брагой, причем шаман, изображая этого демона, прихрамывает на одну ногу (Г. Н. Потанин: Этнографические сборы А. В. Анохина. Труды Томского общества изучения Сибири, III, вып. 1. Томск 1915, с. 106).

Рис. 65. Каным, двуголовый онгон ойротов, родовой курмежек черневых татар; зарисован на р. Анос. На шее красная лента. Вешают в юрте на стене между мужской и женской половиной против входных дверей. По легенде, одна голова Каныма на земле, а вторая на небе (Г. И. Гуркин, Из альбома художника. Труды Томского общества изучения Сибири, III, № 1, 1915, с. 100).

Рис. 66. Антропоморфный онгон из красной меди. Найден около г. Свердловска вместе с формою для отливки (Ешевский, там же, с. 140).

Рис. 67. Бронзовая антропоморфная фигура; найдена близ г. Подольска под Москвой (Aspelin, там же, 296, № 253).

Рис. 68. Деревянное изображение якутского духа, поедающего детей и телят. Фотография И. П. Сойкконена.

Рис. 69. Антропоморфный деревянный онгон, которого гиляки делали для излечения от чахотки и рака. Из коллекции Л. Шренка 1857 г., МАЭ, № 36—121.

Морда медвежья (?), ноги конские (?). Пустота в груди подчеркивает грудную болезнь.

Рис. 70. Гиляцкий деревянный онгон — от водянки. Сквозное отверстие в туловище должно магически (?) способствовать отливу воды из тела. Из коллекции Л. Шренка 1857 г., МАЭ, № 36—108.

Рис. 71. Гиляцкий деревянный онгон — от ревматизма и паралича ног. Ступня одной ноги отсутствует. Коллекция Л. Шренка 1857 г., МАЭ, № 36—101.

Рис. 72. Гиляцкий деревянный онгон — от ревматизма и паралича рук. Коллекция Л. Шренка 1857 г., МАЭ, № 36—107.

Рис. 73. Бронзовая женская статуэтка. Найдена в бывшем Бахмутском уезде Донбасса. Конечности отсутствуют; ноги условно закончены выпуклыми закруглениями. А. С. Федоровский, Две бронзовые статуэтки Харьковского археологического музея. Наука на Украине, № 4. Харьков 1922, с. 288.

Рис. 74. Мужская бронзовая статуэтка, найденная в с. Круглое бывшего Старобельского уезда Харьковщины. Федоровский, там же, с. 288.

Рис. 75. Ĕmpatong даяков на о-ве Борнео — небольшая деревянная фигура человека, считающаяся заместителем больного. Этою фигурою сначала проводят несколько раз по голове больного, а потом ставят ее на то место, где больной получил свою болезнь, где вошел в него злой дух; здесь же кладут жертвенные приношения и призывают духа Ганту (Hantu) — мучить не больного, а эту фигуру. Фотография изображает группу таких фигур возле дороги, во время эпидемии. См. § 52.

Рис. 76. «Однорукий гиляцкий идол» (Л. Шренк, Об инородцах, LIII, табл. 3, № 4). Однорукость подчеркивает болезнь руки у того человека, для излечения которого онгон был сделан.

Рис. 77. Гиляцкий деревянный онгон, который делали «при болезнях» — очевидно поясницы и ног (Шренк, там же, LIV, № 6).

Рис. 78. Серебряный «идольчик», найденный в мужском погребении Подболотьевского могильника на р. Оке в 1910 г. Он лежал на груди скелета, у правого плеча, завернутый в ткань, остатки которой сохранились и видны на рисунке. «Обширное чрево украшено выемчатою прозрачною эмалью зеленого цвета»; в этом мы видим не указание на «алчный характер бога», а указание на желудочную болезнь того больного, которого онгон должен был излечивать при жизни (В. А. Городцов, Археологические исследования в окрестностях гор. Мурома в 1910 г. М., 1914, с. 19, 30, 51 и рис. № 24 и 43).

Рис. 79. Семиголовый деревянный «идол» из окрестностей гор. Обдорска (Карьялайнен, Die Religion der Jugra-Völker, Porvoo, 1922, II, с. 6).

Рис. 80. Деревянный «бык», ohус, 61 см длины. Во время шаманского камлания служит, будто бы, для обмена с демоном на душу больного (Это сообщение В. Н. Васильева сомнительно), причем дух вселяется в этого «быка» и отправляется в свой нижний мир. Бык при этом бывает «выпачкан углем, краской или кровью животного» (В. Н. Васильев, Изображения долгано-якутских духов. Живая старина 1909, № 2/3, с. 272 и рис. 3).

Рис. 81. Олень с седоком, kicilăx таба. Функция та же самая, что и в № 80 (Васильев, там же, с. 271 и рис. 1).

Рис. 82. Чалу (изображение) ойротской шаманки Манjак, из сеока (рода) Сојон: бюст человека и девять лент по бокам. После смерти шамана ойроты изготовляли его изображение — чалу, «чтобы оградить себя от навязчивых образов». Изображение это подвешивали в аиле на почетном месте и делали его культовою принадлежностью, причем умершего шамана считали «чистым духом» — ару нӓмӓ, приносили ему жертвы, а за ослушание он, будто бы, наводит на человека болезни (А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник МАЭ, IV, № 2, 1924, с. 22 и 145, № 121). У Г. И. Гуркина (Труды Томск.

общ. изучения Сибири, III, вып. 1, 1915, с. 99) чалу — синоним слова Курмежек, т. е. онгон.

Рис. 83. Чалу двух дочерей Абу-кана, сделанное ойротским шаманом Мамра, у которого тöс был Абу-кан. Хранилось у потомков Мамры. Представляет собою кв. кусок полотна около двух м; вверху две куклы с головными украшениями; с правой стороны висит шкура зайца, а слева кучка лент (Анохин, там же, 143, № 119). Куклы изображают дочерей шамана, а в зайце можно видеть память о зооморфных онгонах.

Рис. 84. Чалу дочерей Абукана: на белом полотне пришиты три куклы в красной одежде, с перьями филина на головах. В середине свешиваются две белые ленты — косы (Анохин, там же, 127, № 113).

Résume

D. ZELENIN

LE CULTE DES ONGONES EN SIBÉRIE. SURVIVANCES DU TOTÉMISME DANS LA RELIGION DES PEUPLES SIBÉRIENS

L'auteur considère comme l'élément le plus ancien dans l'histoire de l'idéologie religieuse de la population sibérienne la représentation d'esprits malfaisants. Ce n'était encore qu'une représentation confuse, où les esprits apparaissaient sous l'aspect d'une collectivité d'animax inconnus très mobiles, extrêmement difficiles à voir et qui nuisent aux hommes de diverse manière, leur infligeant des blessures et des maladies, et souvent même leur donnant la mort. Ces esprits étaint conçus comme matériels, vu qu'à cette époque la notion d'immatériel était encore totalement inconnue à l'homme. On peut donc voir „l'esprit", le tuer. Ce qui le distingue des autres animaux, c'est uniquement la grande difficulté qu'on a à l'apercevoir: il ne se montre que très rarement à l'homme et disparaît aussitôt, de sorte qu'il n'est presque jamais possible de l'examiner comme il faut. C'est cette visibilité rare des esprits qui leur a fait attribuer un caractère mystérieux. Mais le mal que ces esprits mystérieux causent à l'homme est tout à fait réel. Tout attouchement de l'esprit, toute collision ou rencontre avec lui sont suivis pour l'homme de maladie ou de blessure, souvent de mort. On se représentait les esprits comme inséparables de leur enveloppe extérieure animale, ce qui d'après l'auteur constitue le trait le plus caractéristique du type le plus ancien des esprits-totems.

Ces représentations primitives, — d'abord d'ennemis secrets, puis d'esprits, se basaient sur des rencontres effectives de l'homme avec des animaux réels, rencontres à la suite desquelles l'homme tombait malade. Les morsures d'animaux divers, surtout de serpents, de scorpions et d'autres arachnides venimeux, les piqûres de moustiques et de toute sorte d'insectes, entre autre des parasites du corps, avaient lieu très souvent dans des circonstances où l'homme ne pouvait voir la bête qui les produisait — dans l'obscurité nocturne, durant le sommeil ou bien au moment où l'homme était profondément absorbé par d'autres impressions, se trouvait sous l'empire de la passion, etc. Cette „invisibilité" de beaucoup d'animaux nuisibles a constitué le noyau, l'embryon de la nouvelle repré-

sentation d'un ennemi secret, invisible, qui s'est réfractée ensuite, dans le domaine religieux, en l'idée d'un esprit malfaisant ayant la nature matérielle d'un petit animal, mais très rarement visible. Lorsque l'homme commença à se défendre de ses ennemis dans son logis fermé, d'où il les entendait sans les voir, sa représentation de l'invisible en fut renforcée.

L'homme primitif était particulièrement impressionné par les cas fréquents où la petite bête ou l'insecte pénétrait si profondément dans la peau ou le corps de l'homme qu'il devenait invisible sous la tumeur qui se formait aussitôt (tiques, sangsues, coléoptères aquatiques divers, morpions). La présence de ces parasites provoque souvent une douleur insupportable, mais il est fort difficile de les expulser, vu la sensibilité extrême de la tumeur qui les entoure. Par succion de l'endroit malade, à laquelle il recourt presque instinctivement en pareil cas, l'homme parvenait souvent à extraire de la plaie un coléoptère, une tique, une sangsue, etc., ou bien l'aiguillon d'une abeille ou d'un autre insecte semblable. Le pus, le sang, les produits de décomposition de l'épithelium, l'écharde, tout ce qu'il tirait de la plaie, il l'attribuait généralement à son ennemi mystérieux, animal ou plus rarement plante (épines). Les douleurs gastriques s'accompagnaient souvent d'excrétion ou de vomissement de vers intestinaux vivants, mobiles, de formes variées, ce qui convainquait d'avantage encore les hommes de ce que leurs malad'es étaient causées précisément par des animaux mystérieux d'aspect divers rarement visibles. Il n'était pas rare qu'en écorchant les animaux, les hommes trouvassent sous leur peau et dans leurs entrailles des larves ou des vers vivants provenant des oeufs déposés par certaines espèces d'oestres sur les poils de l'animal encore de son vivant. Plus souvent encore, ils découvraient dans les entrailles des animaux et des oiseaux des helminthes et autres parasites vivants.

Toutes ces expériences d'une réalité douloureuse conduisirent l'homme à la conclusion réaliste que les maladies proviennent de petits animaux divers, rarement visibles, ces ennemis mystérieux s'introduisant en lui et habitant son estomac et ses intestins à l'état de vers de formes variées, se logeant dans ses abcès et ses tumeurs, ses blessures et ses plaies — sous forme de tiques, sangsues, larves, dards; sous la peau — sous la forme de larves et de vers.

L'introduction dans l'organisme d'un autre être vivant, toujours douloureuse, était pour l'homme un fait d'expérience première directe. Les femmes, comme toutes les femelles d'animaux, mettaient au monde des petits vivants, et l'enfantement était douloureux, parfois mortel; les fréquentes hèmorrhagies qui se produisaient chez les femmes dans les organes mêmes d'où sortait l'enfant, souvent douloureuses elles aussi étaient tout naturellement mises en relation avec l'acte d'accouchement, d'autant plus que rien de pareil n'avait lieu chez les hommes.

La représentation de l'installation dans l'homme d'un être — es-

prit vivant se trouve être l'élément le plus tenace, le plus vivace et évidemment le plus ancien de toutes les idéologies religieuses. Ce qu'on appelle „révélation divine" dans les religions évoluées et complexes, l'idée d'„incarnation des dieux" sous forme humaine, l'idée de réincarnation des âmes — sont des notions du même ordre, des transformations ultérieures plus développées de la conception de l'installation de l'esprit dans l'homme. Dans les religions primitives sibériennes, les esprits s'introduisent dans l'homme malade, dans les cadavres et les squelettes des animaux tués et des hommes décédés, dans les figures artificielles des différents animaux et êtres humains (idoles, ongones), dans l'homme vivant — le chaman. C'est là la notion fondamentale qui raccorde entre elles les différentes étapes du développement de l'idéologie religieuse dans la population de la Sibérie.

Le totem originel, c'est précisément l'esprit zoomorphe de la maladie, qui se glisse et se loge à l'intérieur de l'homme, provoquant par là même la maladie. Le totémisme était la religion du clan primordial. Le totémisme clanal est le reflet idéologique du clan humain dans le monde animal et en partie végétal. Attribuant aux animaux un régime clanal, les clans matriarcaux se mirent à conclure avec les différentes espèces zoologiques des accords idéologiques „totémiques" semblables aux alliances qu'ils contractaient avec les autres clans exogamiques de leur tribu sur le terrain du mariage. Le but principal (sinon unique) de ces alliances-accords avec les animaux totems consistait au début à se préserver des maladies causées par les animaux, ainsi que des autres actes nuisibles. A part les maladies, les animaux portaient préjudice aux chasseurs en effarouchant le gibier, embrouillant les filets, etc.

L'idée de totems — êtres bienfaisants et héros fantastiques se forme plus tard, comme résultat de l'idéalisation des totems, lorsque le totémisme primitif commenca à se décomposer et fut transféré de la pratique médicale journalière dans le domaine des traditions semi-folkloriques. D'après l'alliance totémique, les totems apparaissaient au début comme des alliés — membres d'un autre clan, et rien de plus. La notion de totems — ancêtres du clan, a pu se développer comme suit. Les maladies étaient attribuées à l'installation d'un totem dans le corps de l'homme: le totem „rongeait" les entrailles du malade et les dévorait peu à peu, ce qui amenait la mort. Le mort devenait ainsi lui-même un animal totem, puisqu'un totem, alias esprit de la maladie, était logé dans ses entrailles. Et comme les ancêtres des plus anciennes collectivités de chasseurs mouraient le plus souvent à la chasse, dans les rencontres avec les animaux, ils furent tous reconnus dans la suite, pour ainsi dire, comme des porteurs de totems — des animaux. En Sibérie, cette conception de totems — ancêtres ne s'est presque pas conservée, et le totémisme lui-même y a été remplacé relativement très tôt par le culte des ongones (idoles), c'est-à-dire des esprits installés dans des objets arti-

ficiels. Vu l'absence en Sibérie, du moins dans le Nord, de seprents venimeux et de carnassiers vraiment dangereux poour homme, la chasse y devint de bonne heure presque sans danger. L'homme recevait des blessures et des maladies non pas en luttant avec les animaux des bois à la chasse, mais le plus souvent chez lui, sans participation aucune de ces animaux — et cela devait contribuer à la disparition rapide du totémisme. La fonction pratique des alliances totémiques imaginaires s'affaiblit vite ou même cessa tout à fait d'exister.

Les rapports des hommes avec leur totem n'étaient nullement basés sur le respect et la crainte religieuse, ni sur la vénération envers un être supérieur: c'étaient ceux qui découlent d'un accord — alliance conclu entre égaux. Bien mieux — en contractant une alliance totémique avec une espèce animale ou végétale déterminée, les hommes se promettaient peut-être d'avance de tromper leur nouvel allié, comme ils le faisaient avec les animaux et les oiseaux au cours de la chasse. A la chasse comme dans le rituel totémique, ils cherchaient à persuader les animaux qu'ils sont „des leurs", que les chasseurs eux-aussi sont des animaux. Les chasseurs, comme les membres du clan totémique, s'identifiaient dans ce but à des animaux donnés par leur aspect extérieur et leur manière de se comporter: ils s'habillaient de peaux de bêtes et de plumes de l'animal en question, ajustaient sur soi ses cornes ou sa tête avec son cou, donnaient à leur coiffure une forme figurant ledit animal, le dessinaient sur leur peau, émettaient des sons caractéristiques pour les animaux — objets de leur chasse et totems-alliés imaginaires et exécutaient des mouvement typiques pour ces derniers. Tout cela nous est connu aussi bien par le rituel totémique des peuples totémistes que par la pratique de la chasse de divers peuples primitifs. Le caractère de tabou absolu du totem se trouvait être le plus souvent fictif, trompeur. On montrait au totem, en sa qualité d'allié, qu'on ne le touche pas et qu'on ne le tue pas, afin de ne pas enfreindre l'accord conclu avec lui. L'institution du tabou absolu des totems semble être une excroissance folklorique du toté misme originel, dans lequel les hommes dupaient leurs pseudo-alliés, n'observant qu'un décorum purement extérieur. Avec les tabous absolus, les festins rituels bien connus, au cours desquels les membres du clan totémique mangeaient leur totem, n'auraient pas été possibles.

Bien avant que les animaux totems soient devenus tabous absolus, la manière d'être des hommes envers eux se modifia fortement, en relation avec les nouveaux rapports des hommes avec les animaux en général résultant de l'apprivoisement définitif du chien. Le chien domestique, auquel l'homme donna le gîte et la pitance dans son logis, devint son meilleur ami et auxiliaire, d'ennemi et animal nuisible qu'il était. Les nouveaux rapports qui s'établirent entre eux se reflétèrent dans l'idéologie religieuse, et la tactique des hommes vis-à-vis des animaux totems en fut changée. Une nouvelle tendance se développa de garder et

de nourrir à la maison, au campement du clan, l'animal totem également. Nous en observons une manifestation incontestable dans le nourrissage traditionnel du jeune ours en cage, pratiqué récemment encore en Sibérie chez les Ghiliaks, les Aïnos, les Orotches et les Orotchones. On supposait que l'animal totem qui vit au milieu des hommes du clan donné ne leur causera aucun mal, et surtout ne leur infligera aucune des maladies qu'ils attribuaient à cet animal totem. Et si même cela arrivait, contre toute attente, il serait facile, ayant son allié sous la main, de le châtier, de le forcer à respecter l'accord de bienveillance mutuelle et de lui transmettre à lui-même en retour la maladie qu'il aura provoquée.

Cependant, au cours des temps, les malades se convainquirent par expérience que l'animal totem était loin de se loger toujours en entier dans l'homme malade. Le plus souvent, quelque partie invisible de l'animal seule s'y introduisait, tandis que sa partie visible restait libre. Lorsque le totem mourait, son existence ne cessait pas pour cela: sa partie invisible continuait à vivre dans son squelette ou dans sa forme empaillée, dans son crâne, etc. En cas de consommation fréquente de l'animal totem, on conservait sa forme empaillée ou ses os, afin de ne pas rompre l'accord-alliance avec lui.

La difficullté que l'homme avait d'entretenir dans sa maison l'animal totem sauvage l'amena peu à peu à remplacer systématiquement le totem vivant par son cadavre, sa figure empaillée, son squelette ou par les parties les plus importantes de son corps. Plus tard, ces restes furent remplacés à leur tour par des objets artificiels — figure de l'animal totem faite en bois ou autres matériaux. Pareil esprit était facile à nourrir en enduisant ses lèvres de nourriture. Ainsi apparurent les idoles-ongones, dont le culte était largement répandu chez tous les peuples de la Sibérie, où il fut le précurseur immédiat de la religion chamanique. L'ongone est l'esprit installé à demeure dans le squelette ou la figure empaillée de l'animal (à l'origine — de l'animal totem) ou dans quelque objet artificiel le représentant. Au début tous les ongones, en tant qu'anciens totems, et toutes leurs figurations, étaient uniquement zoomorphes, plus tard ils devinrent aussi anthropomorphes.

La distinction entre l'ongone zoomorphe et le totem animal consiste en ce que dans le totem l'esprit est inséparable dé l'enveloppe extérieure de l'animal, alors que dans l'ongone cette liaison indissoluble est déja dépassée. Maintenant l'esprit a reçu la possibilité de sortir de l'animal et de vivre en dehors de lui. Lorsque les hommes tuaient leur totem et le mangeaient rituellement, l'esprit sortait de l'enveloppe extérieure de l'animal totem. Tant que l'animal était vivant, l'esprit l'habitait en permanence. Lorsque, une fois tué et mangé, on avait empaillé l'animal totem ou rassemblé son squelette, l'esprit totem se logeait dans cette forme empaillée ou ce squelette. Mais pendant que les hommes mangeaient l'animal totem tué, l'esprit n'avait aucun logement à lui. En

ce moment, il ne pouvait se trouver inclus dans la collectivité des hommes qui mangeaient son corps. Et c'est bien ainsi, semble-t-il, que les membres du clan totémique se représentaient la chose. Peut-être est-ce là précisément que prend naissance la fonction du totem qui unifie tout le clan totémique: le totem ne pouvait être mangé par les membres isolés du clan, mais seulement par le clan tout entier. Ils mangeaient dans le totem le démon des maladies, c'est-à-dire l'être qui non seulement ne souffre pas des maladies, mais qui en est lui même l'agent actif, la source. En mangeant le totem, ils ramenaient ainsi leurs maladies à leur source première et s'assimilaient la nature et les qualités du totem, ce qui les rendait aptes à résister aux attaques des diverses maladies. Mais si l'esprit passe de l'animal totem dans la collectivité des hommes, cela signifie qu'il n'est plus indissolublement lié avec le corps de l'animal donné — il est libre et s'est séparé de son enveloppe extérieure visible. Il en est de même lorsque l'esprit passe dans le squelette ou la forme empaillée de l'animal totem mangé.

Cette représentation faisait surgir une nouvelle question — celle du rapport existant entre l'esprit et sa nouvelle demeure — squelette ou „idole" — question dont la solution offrait une importance pratique, puisqu'elle se remenait avant tout à la question médicale du traitement imaginaire des maladies. Pour la résoudre, les hommes durent utiliser des éléments divers du totémisme, vu qu'il ne renfermait pas de réponse immédiate et entière à cette nouvelle question. Se basant sur la liaison indissoluble, dans le totem, de l'esprit et de la forme extérieure de l'animal, ils en conclurent que l'esprit totem devait obligatoirement rester aussi dans les ossements de l'animal. En certains endroits, l'ancienne représentation de cette indissolubilité fut même reportée en totalité sur les ongones-idoles. Le principe général d'assimilation des hommes au totem se traduisit dans le fait de la confection avec les os et la dépoille du totem tué de copies de l'animal totem — d'abord forme empaillée, plus tard figure sculptée. Et comme l'esprit du totem mangé était parfois considéré comme non lié par l'alliance conclue entre les hommes et le totem, on usait d'abord à l'égard de cet esprit libre de la même tactique qu'envers tous les esprits zoomorphes étrangers non-alliés ou non-totems: les membres du totem poursuivaient l'esprit et le tuaient, ou bien ils le mettaient en fuite, comme il le faisaient avec les animaux nuisibles. Mais dans le cas donné, il importait de tenir cet esprit en son pouvoir et non de le tuer; c'est pourquoi on se mit à capturer les esprits-ongones à l'aide de filets et d'autres pièges qui ne tuaient pas l'esprit. Les premières idoles réceptrices d'esprits-ongones furent précisément de tels pièges avec appât ou des combinaisons de la dépouille ou de l'image de l'animal totem avec un filet ou un fourreau. Dans la suite, cette tactique de capture et de réclusion dans un fourreau des esprit-ongones fut remplacée par la nouvelle tactique du nourris-

sage de l'esprit logé dans l'idole. La réflexion du clan humain sur le monde des animaux totems conduisit à la croyance que parmi les animaux, ainsi que parmi les esprits zoomorphes, il existe aussi des individus vagabonds n'appartenant à aucun clan. Ce sont les plus dangereux pour l'homme, les plus nuisibles, parce que les plus aigris. Mais il leur faut un gîte et de la nourriture. Et si on leur procure l'un et l'autre, ils ne feront pas de mal à la collectivité humaine, qui par là même conclura avec l'esprit-ongone donné un accord de bienveillance réciproque. Les hommes faisaient le logement destiné à recevoir l'esprit-ongone aussi semblable que possible extérieurement à cet esprit, en partant du vieux principe de l'imitation du totem.

De même que le totémisme, le culte des ongones restait un culte de clan. Mais plus tard, le passage du régime matriarcal au régime patriarcal semble avoir fortement ébranlé, mêlé et embrouillé le caractère clanal des ongones. Le centre de gravité dans le culte des ongones se déplaça de leur généalogie clanale vers la prédominance de leur rôle fonctionnel qui, vu la grande quantité d'ongones de clans différents, devint souvent très étroitement spécialisé. Ainsi, par exemple, il y eut maintenant des ongones guérissant exclusivement l'enflure du pis de la vache ou bien le saignement du nez, etc.

La mise à mort du totem et sa consommation par les hommes, avec la sortie de l'esprit hors du totem, ont donc donné lieu à une représentation entièrement nouvelle de la possibilité d'une existence indépendante de l'esprit, non liée à aucune enveloppe extérieure visible. Ce saut, ce tournant brusque dans le développement de l'idéologie animiste coïncide avec le passage du culte des totems au culte des esprits-ongones. L'animisme a évolué justement dans le sens de l'affaiblissement et de la dispartion de la liaison entre l'esprit et la matière ou de la matérialité de l'esprit. Dans l'essentiel, la fonction des esprits-ongones est restée celle des esprits-totems. Les rapports des hommes avec les esprits ont conservé également leur ancien caractère de rapports entre „alliés". Seule la représentation qu'on se faisait des esprits a changé. La liaison des esprits-ongones avec les squelettes et les formes empaillées des animaux ainsi qu'avec les figurations de ces esprits est déjà le plus souvent d'une autre nature que celle de l'esprit et du corps chez les totems: il dépend de la volonté de l'esprit de se loger ou non dans ces objets; en outre, l'esprit peut toujours en sortir, et l'homme doit recourir à toute sorte d'expédients pour le retenir dans l'idole.

Tout comme les esprits-totems, les esprits-ongones se logent dans les hommes, provoquant ainsi des maladies. Ils rongent et dévorent leurs entrailles. Pour sauver le malade, on jugeait indispensable d'attirer l'esprit dans un objet artificiel — l'idole. Si l'on n'y parvenait pas, l'esprit tôt ou tard dévorait toutes les entrailles du malade, et celui-ci mourait. L'esprit-ongone zoomorphe restait à l'intérieur du cadavre, mais le dé-

funt n'en devenait plus pour cela un animal-totem, comme c'était le cas durant le totémisme: il gardait son caractère d'être humain. Ainsi surgit la nouvelle représentation d'esprit anthropomorphes, alors que jusqu'ici tous les esprits se concevaient comme zoomorphes, en leur qualité d'anciens totems.

Les hommes primitifs étaient des matérialistes naturels et naïfs, et chaque fois que dans leurs représentations la matière s'opposait à l'esprit, c'est la matière qui l'emportait. Tant que le totem se concevait comme matériel, animal, il était le vainqueur, et l'homme mort à la suite de l'introduction en lui du totem se transformait en animal. L. Schrenk en a noté des survivances chez les Ghiliaks: le chasseur ghiliak tué par un ours devenait ours. Mais l'esprit-ongone n'est plus un totem, il n'est pas matériel, et la matière de l'homme dévoré intérieurement par lui vainc l'esprit zoomorphe — en ce sens que l'esprit devient alors lui-même anthropomorphe, prenant la forme de l'individu tué par lui. C'est ainsi que dans l'idéologie des peuples sibériens s'accomplit la transition des espris zoomorphes aux esprits anthropomorphes. Les Tchouktches et les Koriaks appliquaient cette conception dans leur pratique médicale; dans ce but, par exemple, ils tuaient les malades et les personnes débiles, afin de tuer avec eux l'esprit de la maladie: grâce à cette tactique, le mort ne se métamorphosait pas en l'esprit de la maladie dont il aurait dû mourir et par conséquent ne devenait pas un démon dangereux pour son entourage. Une autre tactique moins cruelle consistait dans le transfert artificiel et rituel de l'âme du défunt, immédiatement après le décès, dans une poupée spéciale le figurant, ou dans un animal vivant.

En représentant sous forme d'idoles les esprits zoomorphes qui infligent les maladies et les guérissent, les hommes jugeaient parfois nécessaire de représenter simultanément le malade, pour que le démon ne se trompe pas parmi les différents malades. C'est sur ce terrain que se développèrent les ex-voto sibériens — images doubles de l'idole zoomorphe et de l'homme, plus tard idoles bicéphales: à deux têtes humaines, ou avec une tête humaine et une tête d'animal; enfin, on différencia de diverses manières dans la figure de l'idole la partie malade de l'organisme humain.

Cependant, tous ces procédés de lutte imaginaire contre les maladies pratiqués dans le culte des totems et ensuite dans celui des ongones ne satisfaisaient pas les hommes; ils cherchaient de nouveaux moyens de lutte contre les maladies, dont ils voyaient la source, comme par le passé, dans les démons de la maladie qui s'introduisaient dans le corps. En Sibérie, une catégorie fort nombreuse de malades était celle des personnes atteintes de maladies nerveuses — ménériks, émiriaks, possédés, épileptiques, etc. Dans le nord, ces psychoses étaient beaucoup plus répandues qu'ailleurs. Comme ces malades chroniques paraissaient supporter

avec facilité et placidité la présence en eux du démon de la maladie, cela créa la tendance à utiliser ce nombreux contingent de névropathes pour lutter contre les démons des maladies, c'est-à-dire contre les maladies elles-mêmes, par les moyens traditionnels — transmigration du démon du malade dans un objet extérieur. Les chamans forçaient le démon de la maladie à passer du malade en eux. La partique chamanique conservait même l'antique procédé d'extraction du démon hors de l'organisme du malade par succion, qui supposait un esprit encore entièrement matériel. L'esprit ainsi absorbé par le chaman était ensuite rejeté par lui, ou parfois le chaman le transmettait à un animal vivant, qui devenait par là soit un izych, prototype du bouc émissaire des anciens Juifs, soit un animal de sacrifice, dont la viande, et surtout les os, furent longtemps considérés comme sacrés, en tant qu' appartenant au démon de la maladie logé dans cet animal.

Entre temps, la société humaine commença à se différencier en classes, et de nouveaux rapports sociaux et économiques s'établirent, qui se traduisirent dans le domaine religieux sous la forme de démons différenciés se trouvant en relations hiérarchiques entre eux. De nouvelles représentations des causes de la maladie surgirent. Les nouveaux démons sont maintenant sédentaires et jugent au-dessous de leur dignité de pénétrer dans les entrailles malpropres de l'homme pour y „ronger" les organes intérieurs. Au lieu de cela, ils prennent à soi l'âme du malade, au ciel ou dans le monde souterrain, l'envoyant souvent chercher par leurs démons subalternes. Le chaman échange avec le démon l'âme du malade prise par ce dernier contre l'âme d'un animal de sacrifice, plus rarement contre celle d'un autre homme, son ennemi personnel. En relation avec le nouveau culte des ancêtres, le chaman possède maintenant un esprit protecteur et un esprit auxiliaire, généralement l'esprit de son ancêtre chaman. Et il se sert de ces esprits pour reprendre l'âme du malade ravie par le démon. En outre, il profite en général des luttes et des contradictions qui divisent les démons pour les exciter les uns contre les autres.

Le chamanisme sibérien, la plus ancienne des religions organisées, plonge par toutes ses racines dans le totémisme et représente le développement ultérieur et une forme plus complexe de l'ancien culte des esprits-totems et des esprits-ongones.

A part leur fonction médicale — traitement des maladies, dont l'existence même leur est attribuée, les esprits-ongones jouent un certain rôle dans la chasse et l'élevage du bétail. Chez les chasseurs prédominent les ongones zoomorphes, tandis que chez les éleveurs les ongones anthropomorphes deviennent les plus répandus. Plus tard, la fonction médicale des ongones passe partiellement aux ex-voto.

Pour élucider la transition des ongones zoomorphes aux ongones anthropomorphes, l'auteur examine en détail la coutume dite de la „mort

volontaire" des vieillards débiles et des malades, qui s'est conservée au XIX-e siècle chez les Tchouktches et les Koriaks. Il l'interprète comme une application dans la pratique (et fort cruelle) de représentations concernant l'intrusion de l'esprit de la maladie dans l'homme, intrusion qu'il considère comme l'élément capital de toutes les religions primitives de la Sibérie. La solution, dans le sens de son hypothèse, de l'énigme de l'immolation des vieillards et des malades doit servir de pierre de touche pour la vérification de l'ensemble de sa conception, soit du rôle important que la médecine populaire joue dans la pratique et dans l'histoire de la religion primitive, soit de l'origine des représentations concernant les totems-ancêtres.

Chez les éleveurs de bétail, le culte des ongones se partage déjà en deux courants parallèles: à côté du culte traditionnel des ongones anthropomorphes, on rencontre le culte des animaux domestiques consacrés aux démons, dits izych. Sous tous les rapports, les izych sont plus récents que les ongones, et les izych — animaux sauvages sont une imitation postérieure des izych normaux — animaux domestiques.

Le dernier chapitre est consacré aux ongones européens — les iérekh tchouvaches bien connus dans la littérature ethnographique, qui eux aussi se trouvent être des ongones remontant à l'abre totem.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

ОГЛАВЛЕНИЕ

IV. Антропоморфные онгоны

V. Скотоводческие онгоны и изыхи

VI. Вотивные приношения

VII. Шаманство и культ онгонов

VIII. Чувашский йерех

ЦЕНА 18 РУБ.
ПЕРЕПЛЕТ 2 РУБ.